JUSTICE

公正

Who's the Right Thing to Do?

该如何做是好？（新版）

［美］迈克尔·桑德尔◎著

朱慧玲◎译



中信出版社·CHINA CITIC PRESS

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

JUSTICE

公正

What's the Right Thing to Do?

该如何做是好？（新版）

[美] 迈克尔·桑德尔◎著

朱慧玲◎译



中信出版社·CHINA CITIC PRESS

公正：该如何做是好？

[美] 桑德尔 著
朱慧玲 译

中信出版社

图书在版编目（ciP）数据
公正：该如何做是好？/（美）桑德尔著；朱慧玲译. —北京：中信出版社，2012.12
书名原文：Justice: What’s the Right thing to Do?
isBN 978–7–5086–3623–8
i. ①公… ii. ①桑… ②朱… iii. ①伦理学 - 研究 IV. ①B82
中国版本图书馆ciP数据核字（2012）第 250374 号
Justice: What’s the Right thing to Do? by Michael J. sandel
copyright © 2009 by Michael J. sandel
simplified chinese translation copyright © 2011 by china citic Press
Published by arrangement with international creative Management, inc.
through Bardon-chinese Media Agency
ALL RiGHts ReseRVeD
公正：该如何做是好？
著 者：[美] 迈克尔·桑德尔
译 者：朱慧玲
策划推广：中信出版社（china citic Press）
出版发行： 中信出版集团股份有限公司（北京市朝阳区惠新东街甲 4 号富盛大厦 2 座 邮编 100029）
（citic Publishing Group）
字 数：300 千字
书 号：isBN 978–7–5086–3623–8 / F·2767
定 价：59.00 元
版权所有·侵权必究
中信出版社官网：http://www.publish.citic.com/
官方微博：http://weibo.com/citicpub
更多好书，尽在中信飞书 App：http://m.feishu8.com（中信电子书直销平台）

目录

第一章 做正当之事

第二章 最大幸福原则 / 功利主义

第三章 我们拥有自身吗？ / 自由至上主义

第四章 雇佣帮助 / 市场与道德

第五章 重要的是动机 / 伊曼纽尔·康德

第六章 平等的理由 / 约翰·罗尔斯

第七章 反歧视政策之争

第八章 谁应得什么？ / 亚里士多德

第九章 我们彼此负有什么义务？ / 忠诚之难

第十章 公正与共同善

后记

第一章 做正当之事

2004年夏，飓风“查理”从墨西哥湾咆哮而出，横扫佛罗里达，直至大西洋。此次飓风夺去了22条生命，并造成了110亿美元的经济损失；[1]同时，它还引发了一场关于价格欺诈的争论。

在奥兰多市内的一个加油站，原本2美元的冰袋卖到了10美元。当时正值8月中旬，因为停电不能使用冰箱和空调，所以人们别无选择，而只能购买高价冰块。飓风刮倒了很多大树，使得链锯的需求量猛增；很多住宅的屋顶也急需修葺。然而，从屋顶上清理掉两棵树竟然也要付给施工方2.3万美元。平时在商店里卖250美元的小型家用发电机此时却涨到了2 000美元。一个77岁老妪和她年迈的丈夫以及残疾的女儿在飓风中逃出家门，住进一家汽车旅馆，但此时每个房间的单日住宿价格已从40美元飙升到了160美元。[2]

佛罗里达州的居民被飙升的物价激怒了。《今日美国》（USA Today）的一个头条报道如此命名：“刚送走飓风，又迎来秃鹰”。当一个居民得知他需要花费10 500美元才能将一棵压在屋顶上的大树移掉时，说道：“企图利用别人的困难和痛苦发财是不对的。”佛罗里达州总检察长查理·克里斯特（Charlie Crist）同意此种说法：“有些人的灵魂是如此贪婪，竟然想在别人遭受飓风灾害时趁机发财。”[3]

佛罗里达州有一项反价格欺诈法。在此次飓风之后，总检察长办公室收到两千多件投诉，并有人通过诉讼获得了赔偿。西棕榈滩（West Palm Beach）的一家“戴斯酒店”（Days Inn）由于索价过高，被处以7万美元的罚款，以赔偿消费者的损失。[4]

然而，当克里斯特着手执行反价格欺诈法时，有些经济学家却认为，该法律并不适用这种情况，而人们的愤怒也是误解所致。只有中世纪的哲学家和神学家才会认为商品交换应当根据基于传统或物品固有价值的“正当的价格”来进行。在当下的市场经济中，价格应该由供求关系决定，“正当的价格”在商品交换中已不复存在。

托马斯·索维尔（Thomas Sowell）是一位拥护自由市场的经济学家，他认为“价格欺诈”的说法“能够有效地煽动人们的情绪，在经济学上却站不住脚。这是个非常混乱的概念，以至于大多数经济学家干脆不予理会。索维尔在《坦帕论坛报》（Tampa Tribune）(1)上撰文，试图解释“‘价格欺诈’是如何让佛罗里达居民受惠的”。索维尔写道：“当价格明显高于人们习以为常的价位时，人们就会指责这是价格欺诈。然而，人们恰好习以为常的价格水平，并非在道德上就是不可侵犯的。普通价格水平与在市场条件变化时—比如遭遇飓风—所产生的价格相比，并没有特殊性，也并非更加公平。”[5]

索维尔认为，冰块、桶装水、屋顶修理、发电机以及汽车旅馆的过高价格，有利于限制消费者使用这些物品，也有利于刺激别处的供应商给飓风受灾地区提供最急需的物品和服务。当佛罗里达居民在炎热的8月遭遇停电的时候，如果冰块卖到10美元一袋，那么冰块制造商们就会发现这值得他们生产和运输更多的冰块。索维尔解释道，这些价格并没有什么不公平之处，它们只是反映出购买者和销售者在他们交换的物品上所同意的价值。[6]

杰夫·雅各比（Jeff Jacoby）是《波士顿环球报》（Boston Globe）的一位支持自由市场的评论家，他以类似的理由反对反价格欺诈法：“根据市场所产生的价格索价，并不是欺诈，也不是贪婪或无耻之举，而只是物品和服务在自由社会中获得分配的方式。”雅各比也承认：“价格暴涨确实令人恼怒，尤其是对那些刚刚被致命的飓风严重扰乱生活的人们而言。”然而公众的愤怒并不能成为干涉自由市场的正当理由。那看起来过分的价格能够刺激供应商生产更多的必需品，“所带来的好处要远远超过它的危害”。由此，他的结论是：“把商贩们看做魔鬼并不能加快佛罗里达重建的脚步，而让他们自由地开展业务却可以。”[7]

总检察长克里斯特（一名共和党人，后来被选为佛罗里达州州长），在《坦帕论坛报》上发表专栏文章维护反价格欺诈法：“在危急关头，比如当人们逃命时，或者在飓风后为家人寻求基本日用品时，被索要过高价格，政府不能袖手旁观。”[8]克里斯特反驳这样一种观点，即认为这些“过高的”价格反映了真实的自由交换：

这并不是一个正常的自由市场的情形。在正常的自由市场情形中，有意愿的购买者自行选择进入市场，并遇到有意愿的销售者，此时的价格依据供求关系而定。而在紧急状况中，被迫的购买者并没有自由。他

们是被迫购买安全的居所之类的必需品的。[9]

“查理”飓风之后关于价格欺诈的争论，引发了一些与道德和法律相关的棘手问题：物品和服务的销售商利用一场自然灾害，根据市场需求随意定价，这是否是不正当的？如果不正当，那么法律应当做些什么呢？政府是否应当禁止价格欺诈—即使这样做干涉了购买者和销售者的交易自由？

福利、自由与德性

这些问题不仅涉及个人如何对待他人，还涉及法律应当如何制定，以及我们应当如何组织一个社会。这些都是关于公正的问题。要想解答它们，我们必须探索公正的含义。实际上，我们已经开始这样做了。如果你仔细观察价格欺诈的争论，你就会发现那些维护和反对价格欺诈的论证，都围绕着三种观念展开：使福利最大化、尊重自由和促进德性。其中的每一种观念都引向了一种不同的思考公正的方式。

维护自由市场的基本理由基于两种主张—一种有关福利，另一种有关自由。首先，通过刺激人们努力工作以供应他人所需要的物品，市场促进了社会的整体福利。（一般来说，我们经常把福利等同于经济繁荣，尽管福利是一个更加宽泛的概念，它还包括社会福利的非经济的方面。）其次，市场尊重个人自由：它让人们自己选择给他们所交换的物品定价，而不是把一个特定的价格强加于商品和服务。

丝毫不令人惊讶的是，反价格欺诈法的反对者们借助这两种为人们所熟知的理由为自由市场辩护。那么，反价格欺诈法的拥护者们如何回应呢？首先，他们认为，社会整体福利并不是由在困难时期索要过高价格而真正地达到的。即使高价能够促进更多的商品供应，这一益处也会被高价给那些无法支付得起的人们所带来的负担抵消。对于富人而言，在暴风雨中为一加仑的汽油或一个汽车旅馆的房间而支付过高价格，可能只是一件讨厌的事情；然而对那些收入微薄的人来说，这样的价格却造成了实实在在的困难，这可能导致他们滞留于危险地带而不能逃离到安全的地方。反价格欺诈法的支持者们认为，任何关于总体福利的估量，都必须考虑到那些在紧急状况中可能由于价格过高而买不起基本必需品的人们所遭受的痛苦与磨难。

其次，反价格欺诈法的拥护者们坚持认为，在某些情况下，自由市场并不是真正的自由。正如克里斯特所指出的："被迫的购买者们并没有自由。他们是被迫购买安全的居所之类的必需品。"如果你与家人正在逃离一场飓风，那么你为汽油或居所支付过高的价格，就不是一种真正的自由交换，它接近于敲诈。因此，为了判断反价格欺诈法是否正当，我们需要评估这些关于福利和自由的不同说法。

然而我们也需要考虑另一种更深入的论点。诸多公众对于反价格欺诈法的支持都源自于一种直觉的反应，而并没有真正考虑到福利或自由。人们对那些乘人之危的人感到愤怒，并希望他们受到惩罚，而不是得到大笔横财。这种情绪经常被看做是一种原始的、不应当干涉公共政策或法律的感情而被摒弃。正如雅各比所言："把商贩们看做魔鬼并不能加快佛罗里达重建的脚步。"[10]

然而，对于反价格欺诈者们的愤慨不只是一种欠考虑的怒气，它表明了一种值得我们认真考虑的道德论证。愤慨是当你认为人们得到他们并不应得的东西时，而感到的一种特殊的愤怒。这种愤慨是对不公正的愤怒。

当克里斯特描述"有些人在灵魂深处是如此贪婪，竟然想利用别人在飓风中所遭受的灾难而发财"时，他触及了这种愤慨背后的道德判断。他并没有明确地将这一观察与反价格欺诈法联系起来，然而在他的评论中却暗含着下列论证—我们可以称之为德性的论证：

贪婪是一种恶，是一种不道德的存在方式，尤其是当它使人们忽视别人的痛苦时。它不仅仅是一种个人的恶，它还与公民德性相冲突。在困难时期，一个良好的社会会凝聚在一起。人们之间相互关照，而不是榨取最大利益。如果一个社会中的人们在危急关头剥削自己的邻居以获取经济利益的话，那么这个社会就不是一个良好的社会。因此，过分的贪婪是一种恶，而一个良好的社会若有可能就应当反对之。反价格欺诈法无法禁止贪婪，但它至少能够限制其最露骨的表现，并表明社会对它的反对。通过惩罚而非奖励贪婪的行为，社会肯定了那种为了群体善而共同牺牲的公民美德。

承认德性论证的道德力量，并非就是认为它必须总是超越其他考量。在某些情况下，你可能得出结论，一个受到飓风袭击的社区，应当做一个魔鬼交易，甚至付出认可贪婪的道德代价—即允许价格欺诈，以

从别的地方吸引大量的屋顶建筑工人和承包商。先修补屋顶，稍后再补救社会结构。然而，我们要注意到，关于反价格欺诈法的争论并不仅仅与福利和自由相关，它也与德性相关—它涉及培育一个良好社会所依赖的心态、性情和品质。

有些人—包括那些支持反价格欺诈法的人们—发现德性的论证令人感到尴尬，原因是：它似乎比那些诉诸福利与自由的论证更倾向于主观批判。质疑一项政策是否会加速经济恢复或刺激经济增长，不应涉及对人们的喜好加以评判。它假设人人都喜欢更多的收入，而且它并不对人们如何消费加以评判。同样，质疑人们在被迫的情况下是否能真正地自由选择，也并不需要对他们的选择加以评价。问题在于，人们是否—或在多大程度上—是自由的，而不是被迫的。

相比之下，德性的论证基于这样一种判断，即：贪婪是一种国家应当反对的恶。然而，应当由谁来判断什么是善，什么是恶呢？难道多元社会中的公民们不是对这些事物存在分歧吗？难道将关于德性的评判引入法律不会有危险吗？在面临这些担忧的时候，很多人都认为，政府应当在善恶之争中持中立态度，不应试图培养良好心态，或修正不良品性。

因此，当我们探究自己对价格欺诈的想法时，就会发现自相矛盾之处：当人们得到他们并不应得的东西时，我们感到愤慨；我们认为，那种在人类痛苦时贪婪掠夺的行为应当受到惩罚而非奖赏。但与此同时，当关于德性的评判进入法律程序时，我们又感到担忧。

这一困境引出了政治哲学中的一个重要问题：一个公正的社会应当努力推进其公民的德性吗？或者，法律是否应当在各种德性观念保持中立，以使公民们能够自由地为自己选择最佳的生活方式？

传统观点认为，对这一问题的不同解答区分了古代的和现代的两种政治思考。这在某种意义上是对的。亚里士多德教导我们，公正意味着给予人们所应得的。为了决定谁应得什么，我们不得不决定哪些德性值得尊敬和奖赏。亚里士多德坚持认为，如果不首先反思哪种是人们最想要的生活方式，我们就不能弄明白什么是公正的宪法。对他而言，法律不可能中立于良善生活的各种问题。

与此相对，现代政治哲学家们—从18世纪的伊曼纽尔·康德

（Immanuel Kant）到20世纪的约翰·罗尔斯（John Rawls）—认为，那界定我们各种权利的公正原则，应当不依赖于任何特殊的德性观念或最佳生活方式的观念。相反，一个公正的社会应当尊重每个人选择他自己的关于良善生活观念的自由。

因此你可能会说，古代的公正理论始于德性，而现代的理论则始于自由。在接下来的几章中，我们将要探讨这两者各自的优缺点。然而值得我们注意的是，这种对比在一开始就具有误导性。

如果我们把注意力转向那促进当代政治中—并非在哲学家们之间，而是在普通人之间—关于公正的争论，那么我们就会发现一个更加复杂的景象。的确，我们的大多数争论都与促进繁荣和尊重个人自由有关—至少在表面上如此；然而，或与之相冲突的是，在这些争论背后，我们经常能看到另外一套信念—它们涉及什么样的德性值得尊重和奖赏，以及什么样的生活方式是一个良好的社会应当推进的。尽管我们致力于推进繁荣和自由，我们也不能全然摆脱关于公正的道德评判。那种认为公正涉及德性和选择的信念，深深扎根在人们的心灵。关于公正的考量，似乎不可避免地使我们思考最佳的生活方式。

受什么样的伤才配得上紫心勋章？

在某些事情上，德性与荣誉问题非常明显，以至于我们无法加以否认。让我们来考虑一下最近关于谁有资格获得紫心勋章（the Purple Heart）(2)的争论。自1932年以来，美国军队一直将这一奖章授予那些在战争中受伤或牺牲的士兵。除了能带来荣誉之外，这枚奖章还能使获得者在老兵医院中享有诸多特权。

自从伊拉克战争和阿富汗战争开战以来，越来越多的老兵被诊断出患有创伤后应激障碍，并接受治疗。其症状包括连续做噩梦、极度抑郁以及有自杀趋向。据报道，至少有30万老兵受到创伤后应激障碍或严重的抑郁症的折磨。这些老兵的支持者们认为，老兵们同样有资格获得紫心勋章。既然心理上的创伤至少与身体上的创伤一样使人衰弱，那么，忍受这种伤痛的老兵们就应当获得这一勋章。[11]

五角大楼的顾问团研究了这一问题之后，于2009年宣布，紫心勋章只授予那些身体上受到伤害的士兵。那些精神失调或心理上受到伤害的

老兵，即使有资格获得由政府资助的医学治疗和残疾补助，也没有资格获得紫心勋章。五角大楼的这一决定基于以下两个理由：创伤后应激障碍并不是由敌人有意造成的，而且它们很难得到客观的诊断。[12]

五角大楼的决定正确吗？如果我们仅看这些理由的话，它们并不具有说服力。在伊拉克战争中，一种最普通的、紫心勋章所认可的创伤就是近距离爆炸所造成的鼓膜穿透。[13]与子弹和炸弹有所不同，这类爆炸并不是敌方战术故意要造成的伤害和牺牲。它们（与创伤后应激障碍一样）是战争行为所产生的、损伤性的副作用。创伤后应激障碍可能比断肢更难以诊断，然而它们所造成的伤害却可能更加严重和持久。

正如关于紫心勋章的广泛争论所揭示的，这里真正的问题在于这枚奖章的意义及其所尊重的德性。那么，与此相关的德性是什么呢？与其他部队奖章不同，紫心勋章尊敬牺牲，而非勇敢。它不要求要有英雄的行为，只需要由敌人造成的伤害；但问题在于什么样的伤害应当被奖励。

一个叫做“紫心勋章骑士团”的老兵俱乐部反对由于心理上的创伤而授予这一奖章，他们认为这样做会“贬低”这份荣誉。该团体的发言人声明：“流血”应当是一项必要条件。[14]他并没有解释为什么不流血的创伤就不算数。然而，支持将心理创伤包括在紫心勋章奖励范围之内的前海军上校泰勒·布德罗（Tyler E.Boudreau），为这一争论提出了一种令人信服的解析。他将这里的反对之声归咎于军队中一种根深蒂固的观念，即认为创伤后应激障碍是一种软弱的表现。“那种强调坚强意志的文化，同样也导致人们对‘战争暴力能够伤害最健康的心灵’这一说法持怀疑态度……令人悲哀的是，只要我们的军事文化对战争所造成的心理创伤还存有一种哪怕暗中的蔑视，那么，那些（受到心理创伤的）老兵们就不可能得到紫心勋章。”[15]

因此，关于紫心勋章的争论，并不只是一种如何界定伤害之真实性的医学或临床上的争论。此争论的核心在于各种不同的关于道德品格和士兵勇气的观念。那些坚持认为只有流血的创伤才应当算数的人们相信，创伤后应激障碍反映出一种不值得尊敬的性格上的软弱；而那些认为心理创伤也应当算数的人们则反驳说，那些受到长期性的心理创伤和严重抑郁症所折磨的老兵们，与那些失去一只胳膊的老兵们为他们的国家做出的牺牲同样确凿无疑，同样光荣。

关于紫心勋章的争论阐明了亚里士多德公正理论的伦理逻辑。如果我们不询问一枚军队奖章尊敬的德性到底是什么，那么我们就不能决定谁应当获得这一奖章。并且，为了回答这一问题，我们就必须评价不同的有关性格和牺牲的观念。

人们很可能认为军队奖章是一个特殊事例，它追溯到有关荣誉和德性的古代伦理。而如今，我们大多数的争论都是关于如何分配经济繁荣的成果和困难时期的重负，以及如何界定公民的基本权利。在这些领域中，关于福利和自由的考虑占据统治地位。然而，有关经济安排的对与错的争论，经常会将我们带回到亚里士多德关于人们在道德上应得什么，以及为何如此的讨论。

对政府救助的愤慨

公众对2008～2009年的经济危机感到愤怒，便是一个恰当的案例。近些年来，股票和房地产价格节节攀升，当房地产泡沫破裂之后，秋后算账的时刻也来临了。华尔街各大银行和金融机构通过由抵押贷款所支撑的综合投资，赚了几十亿美元，而现在这些抵押贷款的价值急速下跌。曾经不可一世的华尔街上的公司到了崩溃的边缘。股票市场崩盘之后，受到毁灭性打击的不仅仅是那些大的投资者，也有普通的美国百姓，他们退休账户中的钱大大缩水。2008年，美国家庭所损失的财富总额达到110 000亿美元，相当于德国、日本和英国年产值的总和。[16]

2008年10月，乔治·W·布什总统请求国会用7 000亿美元金融救助计划基金作为政府救助措施，来拯救国内大型银行和金融公司。华尔街在形势大好的时候获取了丰厚利润，而在形势不好的时候，就让纳税人来为其买单，这似乎很不公平。可是似乎又没有别的办法。这些银行和金融公司已经发展成庞然大物，与经济的各个方面纠缠在一起，以至于它们的崩溃会拖垮整个金融系统。它们“太大了，因而不能倒闭”。

没有人认为这些银行和投资机构应得这些钱。它们草率的赌注（不完备的政府法规使之成为可能）导致了这场危机。然而，这里的情形是：经济总体的福利似乎要超过对公平的考量。国会很不情愿地下拨了救助款项。

接下来就出现了奖金事件。在救助款项开始流通后不久，新闻报道

披露，有些领取了公众救济金的公司将数百万美元作为奖金发放给它们的高层管理人员。其中最臭名昭著的例子涉及美国国际集团（A. I. G）—一家保险业巨头，被旗下金融产品的高风险投资而拖垮。尽管由于大量政府资金（总数达1 730亿美元）的注入获救，它却将1.65亿美元作为奖金支付给了那些部门经理，73名员工获得了超过100万美元的奖金，而正是这些部门使得经济危机陡然加重。[17]

有关奖金的新闻点燃了公众抗议的怒火。这一次的愤怒并不是关于10美元一袋的冰块，也不是关于过高价格的汽车旅馆房间，而是关于用纳税人的钱大手大脚地奖励那些应该为全球金融危机负责的机构的成员。这一定有些不对头。尽管美国政府现在拥有该公司80%的股份，但是财政部长在请求由政府任命的美国国际集团公司首席执行官取消奖金的发放时，却无功而返。首席执行官回答道："如果员工们认为他们的补贴受控于美国财政部持续的、任意的管制，那么我们就不能吸引和留住最好的、最聪明的人才。"他认为，为了纳税人的利益—毕竟他们拥有大半个公司—我们需要高水平的员工来摆脱这些不良资产的负担。[18]

公众以盛怒予以回应。《纽约邮报》（New York Post）以头版头条表达出了多数人的心声："贪婪的浑蛋们，不要如此心急。"[19]美国众议院试图通过一项法律，向那些获得政府救助款项的公司所发放给员工的奖金征收90%的税，以收回这笔钱。[20]在纽约总检察长安德鲁·科莫（Andrew Cuomo）施加的压力之下，美国国际集团奖金获得者前20名中的15人同意返回奖金，总计收回约5 000万美元。[21]这一行为稍稍缓解了公众的愤怒，参议院对于惩罚性征税方式的支持力度也逐渐减弱。[22]然而，整件事却使得公众不再愿意支付更多的钱来收拾金融业的烂摊子。

对奖金事件的愤怒的核心是一种不公正感。即使在奖金事件爆发之前，公众对于政府救助的支持也是犹豫不决并相互冲突的。经济的崩溃将会殃及每一个人，因此有必要阻止它的发生；同时，美国人又认为，给那些失败的银行和投资公司注入大量的资金，从根本上来说是不公平的；在这两者之间，美国人民难以抉择。为了避免经济大灾难，国会和公众都做出了让步。然而，从道德上来说，这始终像是一种勒索。

在对政府救助感到愤怒的背后，是一种有关道德应得的观念：那些获得奖金的高层管理者们（以及那些获得经济援助的公司）不配得到这些。然而，为什么他们不配呢？这里的原因可能并不是那么显而易见。

让我们来考虑两种可能的回答—一种与贪婪有关，另一种则与失败有关。

公众愤怒的根源之一在于：那些奖金似乎是在奖励贪婪，正如报纸头条不留情面地指出的。公众认为这在道德上是不可接受的。不仅仅是这些奖金，整个政府救助似乎都是在不合情理地奖励贪婪的行为，而不是惩罚之。为了追求更大利益，那些金融衍生工具的交易者们进行鲁莽轻率的投资，从而使他们的公司和整个国家都陷入岌岌可危的经济困境。在经济状况好的时候，他们将利益收入囊中；甚至在自己的投资破产之后，他们仍然不觉得百万美元的奖金有什么不妥之处。[23]

对贪婪的批判不仅体现于新闻报纸头条，同时也（以更得体的方式）体现于国家官员的言论之中。参议员夏洛德·布朗（Sherrod Brown）（一名俄亥俄州的民主党人）认为美国国际集团的行为意味着贪婪、狂妄自大，甚至更加恶劣的品性。[24]

奥巴马总统认为："由于鲁莽和贪婪，美国国际集团使自身陷入经济困境。"[25]

这种关于贪婪的批判的问题在于，它没有把这次经济崩溃后从救助款项中拿到的奖励，与经济繁荣时期从市场获得的奖励区分开来。贪婪是一种恶，是一种不好的心态，是一种对利益的过分而专注的欲求。因此，我们能够理解为什么人们不愿意奖励贪婪。然而，我们是否有理由认为，现在这些政府救助奖金的领受者们要比多年前更加贪婪—而在那时候，他们非常成功并获得更高的奖金？

华尔街的那些交易员、银行家以及对冲基金的管理者，都是一帮要价不菲的家伙。对经济收益的追求是他们维持生计的方式。无论他们的职业是否腐蚀他们的品性，他们的德性都不会随着股市涨跌而上下起伏。因此，如果说，用巨额援助的钱来奖励贪婪是一种错，那么，难道市场对其的慷慨回馈就没有错吗？2008年，华尔街的各大公司（有些是纳税人资助的人寿保险公司）发放了160亿美元的奖金，这引起了公众的愤怒。然而这一数字却不到2006年（340亿美元）和2007年（330亿美元）发放奖金的一半。[26]如果我们现在说，他们不应该得到这些钱的原因是我们不应该奖励贪婪，那么我们又怎么能够说，在前几年他们应得那些钱呢？

一个明显的区别在于，政府救助的奖金来自于纳税人，而经济良好时期的奖金来自于公司的赢利。如果公众愤怒是因为他们认为这些奖金并不应得，那么奖金的出处就不应该影响这一判断。然而，它却提供了一条线索：这些奖金之所以来自于纳税人，是因为那些公司失败了。这将我们引入了这场民怨的核心：美国公众反对发放奖金和政府救助的真正原因并不在于他们奖励贪婪，而在于他们奖励失败。

美国人对失败比对贪婪更加苛刻。在市场占主导的社会，人们期望那些雄心勃勃的人积极地追求他们的利益，而且自我利益和贪婪之间的界线经常比较模糊。然而，成功与失败之间的界线却被人们鲜明地铭记于心。“人们应该得到成功赐予的奖励”这一信念，是“美国梦”的核心。

尽管奥巴马总统顺便提及了贪婪，然而他明白，对失败的奖励是反对之声和愤怒的更深层原因。在宣布让接受救助款项的公司限制发放高层经理的工资时，奥巴马认识到了人们对政府救助感到愤怒的真正原因：

> 这就是美国。我们不轻视财富，我们也不因为任何人取得成功而抱怨，并且我们毫无疑问地相信：成功应当得到奖赏。然而，让人们感到沮丧，并且应当感到沮丧的是，那些高级管理者却因失败而得到奖励，尤其当奖金来自于美国纳税人的钱。[27]

有关政府救助伦理的一个最不寻常的论述来自于参议员查尔斯·格拉斯利（Charles Grassley），他是艾奥瓦州的一名共和党人，来自于美国中部的财政保守派。在人们为奖金事件而极为愤慨的时候，格拉斯利在接受艾奥瓦州广播电台采访时说，最让他感到恼怒的是，这些公司的高级管理者们拒绝为自己的失败接受任何谴责。“如果他们能像日本人那样来到美国人民的面前深深鞠个躬，说声‘对不起’，然后要么辞职，要么自杀，那么我对他们的感觉会好很多。”[28]

格拉斯利后来解释道，他并不是在号召那些管理者去自杀。不过他确实希望他们能够为自己的失败承担责任、表示悔恨以及向公众道歉。“我从来没有从那些高级管理者口中听到这些，这使得我那个辖区范围内的纳税人很难再继续往外扔钱。”[29]

格拉斯利的评论支持了我的直觉—人们之所以对政府救助感到愤

怒，并不主要是由于奖励了贪婪；最冒犯美国人公正感的是，他们上缴的税款竟然被用来奖励失败。

如果这一点是正确的，那么我们仍然要追问，这种关于政府救助的观点是否正当。大银行和投资公司的那些首席执行官和高层管理人员是否真的要因为这场金融危机而受到谴责？许多管理者并不这样认为。在调查此次金融危机的国会委员会面前作证时，他们坚称自己竭尽所能地利用了他们所能掌握到的信息。在2008年破产的一家华尔街投资公司—贝尔斯登（Bear Stearns）的前首席执行官说，他思考良久，想看看自己是否可以做出不同的事情。他总结说自己已经做了所有他能做的事情："我实在想不出任何办法……能改变我们面临的现状。"[30]

其他失败的公司的首席执行官们对此表示同意，并坚称他们是一场无法掌控的"金融海啸"的受害者。[31]类似的心态蔓延至年轻的交易员，他们无法理解公众为什么对他们领受奖金感到愤怒。一名华尔街交易员告诉《名利场》（Vanity Fair）杂志的记者："人们对我们没有任何同情，可是我们并非不努力。"[32]

"海啸"这一比喻成为政府助救的日常用语，尤其是在金融圈内。如果这些经理是对的，即他们公司的失败归咎于更大的经济力量，而并非他们自己的决定，那么，这就能够解释，为什么他们并没有表达参议员格拉斯利所期望听到的悔恨之情。然而，这同样也引发了一个意义深远的，有关失败、成功与公正的问题。

如果强大的、系统性的经济力量能够解释2008~2009年灾难性的损失，那么，难道我们不能说，它们同样能够解释前些年那些令人眩晕的收入吗？如果我们因为年成不好而责备天气的话，那么，那些有天赋有智慧并努力工作的银行家、交易员以及华尔街的高级经理们，又怎么能够由于那些在艳阳高照时所获得的惊人回报而受禄呢？

在面对公众为给失败发放奖金而产生的愤怒时，那些首席执行官辩称，经济收益并不完全是他们的自身行为，而是他们不可掌控之力量的产物。他们可能是有一定道理的。然而，如果这是真的话，那么，我们就有很好的理由来质疑他们在经济良好时期对超额报酬的索求。冷战的结束、全球化的贸易、资本主义的市场、个人电脑和网络的兴起以及诸多其他因素，都肯定有助于解释20世纪90年代以及21世纪初金融业的成功。

2007年，美国各大企业的首席执行官们获得了高于普通工人344倍的工资。[33]那么，这些首席执行官凭什么应该得到比他们的员工高这么多倍的工资呢？诚然，他们大多数都努力工作，并将自己的才能运用到工作当中。然而，让我们来考虑这一点：1980年，首席执行官的工资仅仅是其工人的42倍。[34]难道1980年的那些首席执行官没有现在的这些有才华，也没有他们工作努力？抑或是，这些工资的差距所反映出来的偶然情况与天赋和技能无关？

再让我们来比较一下美国的首席执行官与其他国家的工资水平。美国顶尖公司的首席执行官每年的平均工资为1 330万美元（根据2004~2006年的数据），与之相对的是，欧洲首席执行官的年均工资是660万美元，而日本的首席执行官的年均工资为150万美元。[35]美国的首席执行官们就应得2倍于欧洲同行、9倍于日本同行的工资吗？抑或是这些差距所反映出的因素同样与首席执行官们付诸工作的努力和才能无关呢？

2009年年初，公众对于政府救助的愤怒纠结着美国，这表达出一种被广泛认可的观点：那些通过冒险性投资而摧毁自己公司的人，不应当得到百万美元的奖励。然而，关于奖金的争论却引发了另一些问题—当经济良好时，谁应当得到什么。那些成功人士应得市场所赋予他们的丰厚收入吗？这些丰厚收入是否取决于那些他们无法掌控的因素呢？在经济良好时期和经济低迷时期，公民之间的相互责任又意味着什么呢？经济危机是否会促进公众去讨论这些更为广泛的问题，我们将拭目以待。

三种考量公正的角度

要看一个社会是否公正，就要看它如何分配我们所看重的物品—收入与财富、义务与权利、权力与机会、公共职务与荣誉等等。一个公正的社会以正当的方式分配这些物品，它给予每个人以应得的东西。然而当我们追问什么样的人应得什么样的东西以及为何如此时，便产生了一些棘手的问题。

其实，我们已经开始着手解决这些问题了。当我们仔细考虑价格欺诈的对与错、关于紫心勋章的不同主张以及政府救助时，我们已经鉴别了三种分配物品的方式：福利、自由和德性。每一种理念都意味着一种

不同的考量公正的方式。

我们当今的一些争论反映出我们在以下问题上的分歧：将幸福最大化、尊重自由以及培养德性意味着什么？而其他一些争论则涉及这样的分歧：当这些理念相冲突时，我们该怎么办？政治哲学无法一劳永逸地解决这些问题。然而，它却能够清晰地概括我们目前的这些争论，并澄清那些当我们作为民主社会的公民时可能面对的各种观念背后的道德考量。

本书探索了这三种思考公正的方式各自的优缺点。我们将从福利最大化这一理念开始。对于像我们这样的市场社会而言，它提供了一种自然的起点。许多当代政治争论都是关于如何促进经济繁荣，或如何提高我们的生活水平，以及如何刺激经济增长。为什么我们要关心这些事情呢？最显而易见的答案就是，我们认为经济繁荣能够使我们过得更好—无论是作为个人还是作为社会整体。换言之，经济繁荣之所以重要，是因为它有益于我们的幸福。为了探究这一理念，我们将转而讨论功利主义，它对我们应当如何使幸福最大化，或（如功利主义者所说的）如何寻求最大多数人的最大幸福，以及为何如此这些问题作了最有影响力的说明。

接着，我们将讨论一系列将公正与自由相联系的各种理论。这类理论大多数都强调对个体权利的尊重，尽管它们自身在哪些权利最为重要这一问题上存有分歧。在当代政治语境中，公正意味着尊重自由和个体权利这一观念与功利主义使幸福最大化的观念，至少同样为人们所熟知。例如，美国的权利法案设定了某些大多数人都不能侵犯的自由—包括言论自由和宗教自由。环顾世界，公正意味着尊重某些普遍人权的观念，被越来越多地接纳（如果不总是实践上的，那么至少也是理论上的）。

从自由地角度考量公正是一种宽泛的理论。实际上，目前某些最激烈的政治争论就产生于这种理论内部的两大阵营—追求放任主义的阵营和追求公平的阵营。坚守放任主义阵营的是一些拥护自由市场的自由至上主义者，他们认为，公正就在于尊重和维护达成一致意见的成人的自愿选择。讲究公平的阵营包括一些持平等主义态度的理论家，他们认为，不受约束的市场既不正当也不自由。在他们看来，要想达到公正，需要政策来修正社会和经济的缺陷，并给予每个人通往成功之路的平等机会。

最后，我们将转向另外一些理论，它们认为公正与德性以及良善生活密切相关。在当代政治领域，德性理论经常被看成是文化保守主义和宗教右派。对于自由社会中的许多公民来说，将道德法律化这一观念是令人厌恶的，因为它具有沦为不宽容和压迫的危险。然而，以下这种观念—公正社会认可某些德性以及关于良善生活的观念—在意识形态领域中引发了许多政治运动和争论。除了塔利班分子，废奴主义者和马丁·路德·金也从道德和宗教理想中引申出了各自的公正理论。

在我们试图评价这些公正理论之前，有必要先询问哲学论证如何能够展开—尤其是在像道德和政治哲学这样争辩如此激烈的领域。它们经常开始于具体的情境。正如我们在有关价格欺诈、紫心勋章以及政府救助的讨论中所看到的，道德和政治的观点体现于分歧之中。这些分歧通常产生于公共领域中的不同党派或不同主张的倡导者之中；而有些时候分歧存在于作为个体的我们的内心，存在于当我们发现自己在面对一个棘手的道德问题时无所适从和自相矛盾的时候。

然而，我们怎么能从那些在具体情境所作的判断中，精确地推理出我们认为应当适用于各种情境的公正原则呢？简言之，道德推理以何种形式存在？

为了探讨道德推理是如何进行的，让我们转向两种情境—一个是哲学家们讨论较多的假想的故事，另一个是让人感到极其痛苦的、关于道德困境的真实故事。

让我们首先来考虑下面这个哲学家设想的故事。[36]像所有类似的故事一样，它讲述了一种可能出现的局面，在其中我们可以暂时不考虑现实的复杂性，只专注于有限的几个哲学议题。

失控的电车

假设你是一辆有轨电车的司机，电车以每小时60英里的速度沿着轨道疾驰而来。在前方，你看见五个工人手持工具站在轨道上。你试着停下来，可是你不能，因为刹车失灵了。你感到无比绝望，因为你知道，如果你冲向这五个工人的话，他们将全部被撞死。（我们先假定你是知道这一点的。）

突然，你注意到右边有一条岔道，那条轨道上也有一个工人，不过只有一个。你意识到，你可以将有轨电车拐向那条岔道，撞死这个工人，而挽救那五个工人。

你应该怎么做呢？大多数人会说："拐！尽管撞死一个无辜的人是一个悲剧，可撞死五个人将会更糟糕。"牺牲一个人的生命以挽救五个人的生命，这看起来确实是正当的事情。

现在让我们来考虑另外一种与有轨电车有关的假设。这一次，你不是司机，而是一个旁观者，站在桥上俯视着轨道。（这次旁边没有岔道）轨道的那一头开来了一辆电车，而在轨道的这一头则有五个工人。刹车又一次失灵了，电车即将冲向那五个工人。你感到自己没有能力去避免这场灾难—可是突然你发现，你身旁站着一个身材魁梧的人。你可以将他推下桥，落入轨道，从而挡住疾驰而来的电车。他可能会被撞死，但是那五个工人却将获救。（你考虑过自己跳下轨道，可你意识到自己太小了，无法挡住电车。）

将那个魁梧大汉推落到轨道上是否为正当之举呢？大多数人会说："当然不是！将那个人推向轨道是极其严重的错误。"

将某个人推下桥致死看起来确实是一桩可怕的事情，即使这样做挽救了五个无辜的生命。然而这便产生了一个道德难题：为什么这一原则—牺牲一个生命以挽救五个生命—在第一种情况下看起来是正确的，而在第二种情况下看起来是错误的呢？

如果像我们对第一种情形的反应所暗示出的：数目很重要—如果挽救五个生命比挽救一个生命更好—那么，为什么我们不能将这一原则应用到第二种情形，去推那个人呢？即使有一个很好的理由，将一个人推向死亡看起来也非常残忍。然而，用一辆有轨电车撞死一个人就不那么残忍吗？

将桥上的那个人推下去之所以不对，可能是因为这样做违背了他的意愿而利用了他。毕竟他并没有选择参与其中，他只是站在那里。

然而，我们可以对那个在岔道上工作的人说同样的话。他也没有选择要参与其中，他只是在做自己的工作，在这失控电车事件中，他并不自愿牺牲自己的生命。人们可能会辩解说，铁路工人甘愿冒这样的危险，而旁观者则未必会如此。然而，让我们在这里假设，在紧急情况下

牺牲自己以挽救他人的生命并不在这份工作的职责范围之内；并且这个工人与桥上的那个旁观者一样，都不愿意放弃自己的生命。

也许这里的道德差别并不在于对受害者的影响—他们都会死亡，而在于作决定的那个人的意图。作为电车司机，你可能会这样为自己将电车拐向岔道而辩解：尽管你可以预见到在岔道上那个工人的死亡，但是你并没有想要他死。如果运气足够好的话，那五个工人可以幸免于难，而这第六个人也能存活，这样，你的目的仍然能够达到。

然而，这一点在推人坠桥这一情形中仍然成立。你从桥上推下去的那个人的死亡，对你的目的而言并非不可或缺。他所要做的就是挡住电车，如果他能够既挡住电车而又存活下来的话，你将会非常高兴。

深入思考后我们也许会发现，这两种情形应当依据同一原则来裁定。它们都涉及要故意选择牺牲一个无辜者的生命，以防止一个更严重的损失。你可能仅仅是因为胆小脆弱—一种你应当克服的犹豫—而不情愿将那个人推落桥下。用自己的双手将一个人推向死亡看起来确实比转动电车的方向盘更加残忍，然而，做正当的事情并不总是轻而易举。

我们可以对这个假设稍作改变，以检验一下这一观念。假设作为旁观者的你，可以不伸手推就能使身旁的大个子掉进轨道；假设他正站在一个活板门上，你可以通过一个方向盘而打开这个活板门。不伸手推，便有同样的结果。这是否使得这成为正当之举呢？或者，这是否仍然比作为有轨电车司机的你拐向岔道在道德上更为恶劣呢？

要解释这些情形的道德差别并非易事—为什么使电车拐向岔道似乎是对的，而将人从桥上推下就是错的呢？不过，请注意我们在推理出两者之间令人信服的区别时所遇到的压力—如果我们推理不出来，那么就要重新考虑我们在每一种情形中对何谓正当之举做出的判断。我们有时候将道德推理看做是说服他人的一种途径，然而，它同时也是一种澄清我们自身的道德信念，了解自己相信什么、以及为何如此的途径。

某些道德困境源于相互冲突的道德原则。例如，一种在失控电车故事中起作用的原则认为，我们应当尽可能多地挽救生命；而另一种原则则认为，即使有一个很好的理由，杀害一个无辜的人也是不对的。当我们面对一种情形—其中我们要挽救一些人的生命就必须杀害一个无辜的人—的时候，我们便遇到了道德困境。我们必须弄明白哪一种原则更有

说服力，或者更适用于这种情形。

另一些道德困境则源于我们不确定事情将如何展开。像失控电车这样的假设的故事，排除了我们在现实生活中所遇到的选择的不确定性。它们假定我们确切地知道，如果我们不调转电车的方向盘，或不把那个大个子推下桥的话，有多少人会死去。这使得这类故事不能完美地指导现实行为，不过这也使得这些故事成为对道德分析有用的方法。通过悬置偶然性—例如，“如果那些工人看到了那辆失控电车并及时地跳开了呢？”—那些假想的案例有助于我们剥离出重要的道德原则，并检验它们的力量。

阿富汗的牧羊人

现在让我们来考虑一个真实的道德困境，它在某些方面与那个假想的失控电车的故事有些类似，然而，事态将如何发展的不确定性，使之变得更加复杂：

2005年6月，一个由美国海军士官马库斯·勒特雷尔（Marcus Luttrell）和其他3名海豹突击队队员所组成的特殊军事小组，在阿富汗境内靠近巴基斯坦边界的地方，进行一项秘密的前期侦察任务：寻找一名塔利班领导人，他是奥萨姆·本·拉登的亲信之一。[37]据情报显示，这名领导人率领140~150名全副武装的战士正藏匿在崇山峻岭中的一个小村庄内。

这一特殊军事小组在山脊上占据了一个位置，并俯瞰那个村庄。突然，两名阿富汗农民赶着上百只咩咩叫着的羊，和他们撞了个对面。他们还带着一个约14岁的小男孩。这些阿富汗人没有武器，美国士兵用步枪对准他们，命令他们坐在地上，接着便开始讨论如何处理这几个人。一方面，这些牧羊人是手无寸铁的平民，另一方面，如果放他们走，就会冒这样的危险—他们可能会告诉塔利班分子，有一帮美国士兵在这里。

当4名士兵仔细考虑他们的可选择余地时，他们意识到自己没有带绳索。因此，捆住这几个阿富汗人以争取时机找到另一个藏身之处的办法，在此时并不可行。他们仅有的选择就是，要么杀了他们，要么放他们走。

勒特雷尔的一名战友认为要杀掉这些牧羊人："我们是在敌后执行任务的现役军人，受高级长官的委派来到这里。我们有权做任何事情来挽救我们自己的生命。如何做对军事行动有利是显而易见的；放走他们是不对的。"[38]勒特雷尔难以抉择。他在回忆录里这样写道："从我的内心深处，我知道战友说得对，我们不能放走他们。可是问题在于，我还有另外一个灵魂，我的基督徒灵魂。它一直向我施压，有个东西在我的灵魂深处不停地告诉我：杀害这几个手无寸铁的人是不对的。"[39]勒特雷尔没有说清楚他所说的基督徒灵魂是什么意思，总之在最后，他的良心不允许他杀害这些牧羊人。他投了决定性的一票，放走了他们。（他3个战友中有一个弃权了。）正是这一票，让他后来无比悔恨。

在他们释放那几个牧羊人一个半小时以后，这4名士兵发现自己被80～100名手持AK-47和火箭筒的塔利班分子所包围。在接下来的那场惨烈的战斗中，勒特雷尔的3名战友都遇难了，塔利班分子还击落了一架试图解救该海豹突击队的直升机，机上16名士兵全部遇难。

勒特雷尔身受重伤，他跳下山坡并爬行了3英里，来到一个普什图人的村庄。那里的居民保护着他，不让他落入塔利班分子之手，直到他获救。

在回忆录中，勒特雷尔谴责自己所投的反对杀那些牧羊人的一票。他在一本有关此次经历的书中写道："这是我一生当中所做出的最愚蠢、最糊涂、最笨的决定。我当时一定是脑子出问题了。我投了这样一票，而我实际上知道这是签下我们的死亡执行令……至少，当我回顾这些的时候我是这样认为的……决定性的那一票是我投的，它会一直困扰着我，直到我栖息在东得克萨斯的一座坟墓里。"[40]

使这些士兵所处的困境如此艰难的部分原因在于一种不确定性，即他们不确定如果他们释放那些阿富汗人后将会发生什么。他们会仅仅走开而已吗？他们会不会通知塔利班分子呢？然而，假如勒特雷尔当时知道，放走那些牧羊人会导致一场灾难性的战斗，造成惨重损失—19名战友丧生、自己身负重伤以及军事行动的失败，他会做出不同的选择吗？

对于勒特雷尔来说，当他回顾此事时，答案是显而易见的：他会杀了那些牧羊人。考虑到接下来的灾难，人们对此难以表示反对。从数目的角度来看，勒特雷尔的选择类似于脱轨电车的情形。杀害这3名阿富汗人，将会挽救他的3个战友和那些试图解救他们的16名士兵的生命。

然而，是哪一个版本的脱轨电车情形与此类似呢？杀害这些牧羊人像是转动电车的方向盘呢，还是更像将那个大汉推落桥下？勒特雷尔预料到了危险，但仍然不杀害这些手无寸铁的平民，这一事实说明，它跟推人坠桥的情形更为接近。

然而，杀害牧羊人的理由似乎在某种程度上比推人坠桥的理由更有说服力。这可能是因为，我们根据结果怀疑他们并不是无辜的旁观者，而是塔利班分子的同情者。让我们来考虑一个类比：如果我们有理由相信，那个站在桥上的人使那辆电车的刹车失灵，以企图撞死那些在轨道上工作的工人（让我们假设他们是他的敌人），那么，将他推向轨道的道德理由会变得更加有力。我们可能仍然需要知道，他的这些敌人是什么人，以及他为什么想杀死他们。如果我们知道，轨道上的那些工人是法国抵抗运动的成员，而桥上的那个大个子是个纳粹分子，他企图使刹车失灵而撞死他们，那么，将他推落桥下以挽救那些工人的理由，将在道德上更有说服力。

当然，很有可能那些阿富汗牧羊人并非塔利班分子的同情者，而是这场冲突的中立者，甚至是塔利班分子的反对者，他们是受到塔利班分子的胁迫而透露了美国士兵的藏身之地的。假设勒特雷尔和他的同伴们确切地知道这些牧羊人对他们没有危害，但是会被塔利班分子折磨而供出他们的位置，他们仍可能会杀了这些牧羊人，以掩护他们的军事行动和保护自己的生命。只是，与他们知道这些牧羊人是支持塔利班分子的间谍相比，他们在做出杀害这些牧羊人的决定时，将会更加痛苦，在道德上也更站不住脚。

道德困境

我们很少有人会面临像山上的士兵或脱轨电车目击者所遇到的那样重大的选择。然而，我们通过力图解决他们的困境，来说明道德论证在我们的个人生活中以及公共领域中的展开方式。

民主社会中的生活充斥着关于对与错、公正与不公正的争论。有些人拥护堕胎合法化，而另一些人则认为堕胎是一种谋杀；有些人认为公平需要向富人征税以帮助穷人，而另一些人则认为将人们通过自己的努力而赚来的钱拿走是不公平的；有些人支持大学录取中的反歧视行动

(3)，以纠正以往的错误，而另一些人则认为这对那些按成绩应当能被录取的人而言，是一种不公平的矫枉过正的歧视；有些人反对严刑逼供恐怖主义嫌疑分子，认为这是一种与自由社会不相称的道德的恶，而另一些人则认为这是阻止恐怖主义袭击的迫不得已的手段。

在这些问题上的分歧，经常是某个人在竞选中获胜或失败的原因，所谓的文化战争也是由此而起。考虑到我们在公共生活中讨论道德问题所怀有的激情和热烈程度，我们可能会认为我们的道德信念已经通过教育或宗教信仰的灌输固定成形，非理性思考能改变。

然而，如果这是真的，那么道德劝导就是无法进行的，并且那些被我们看做是关于公正和权利的公共争论，就不过是不同教条的相互攻击，或者是一种意识形态的食物大战。

在最糟糕的情形下，我们的政治会接近于这一情形，然而它本不该如此。有些时候，一场争论可以改变我们的思想。

那么，我们怎么能够通过这些相互对立的关于公正和不公正、平等和不平等、个人权利和共同利益的争论，进行独立的思考呢？本书将试图解答这一问题。

我们可以从下面这个问题开始：当人们面对一个棘手的道德问题时，道德反思是如何自然地产生的？首先，我们对一件应该做的事—比如，将电车拐向岔道—怀有自己的观点或信念。然后，我们会开始思考那些支持自己信念的理由，并找出它们所依据的原则："牺牲一个人的生命而避免更多人死亡是更好的。"接着，当我们遇到一种能证明这种原则是不对的情形时，我们便迷惑了。"我以前认为，尽可能多地挽救生命总是正确的，而现在将那个人推落桥下（或杀害那些手无寸铁的牧羊人）似乎又是不对的。"我们感觉到源自于这种困惑的压力，并想要把它弄明白。这便是导向哲学的本能。

当遇到这种张力时，我们可能调整我们对何谓正当之为的判断，或重新考虑我们最开始拥护的那个原则。当遇到新的情形时，我们在自己的各种判断和原则之间左思右想，用一个来修正另一个。在这种从行动领域向理性王国之间来回思考的过程中发生的思想上的转变，就是道德反思。

这种观念将道德争论看成我们对各种特殊情况的判断和我们通过思

考所信奉的原则之间的互动。它有着悠久的历史，可以追溯到苏格拉底的对话和亚里士多德的道德哲学。然而，尽管传统深远，它仍然受到以下的挑战：

如果道德反思就在于在我们的判断和所认同的原则之间找到一个合宜点，那么，这种反思又如何把我们带向公正和道德真理呢？即使我们终其一生都能成功地将我们的道德直觉和有原则的信念整合在一起，我们又能有多大的信心能说这种结果不过是一系列自圆其说的偏见呢？

答案在于，道德反思并不是个体的追求，而是公共的努力。它需要一个对话者—一个朋友、一个邻居、一个同志或一个公民同胞。当我们与自己争论时，这个对话者可以是想象的而非真实的。然而，我们不可能仅仅通过内省而得出公正的意义以及最佳的生活方式。

在柏拉图的《理想国》中，苏格拉底将普通公民比作一群被囚禁在洞穴里的囚犯。他们所见到的所有景象都是墙上的影子，是他们永远不能理解的事物的投影。在这里，只有哲学家能够从洞穴中走出，来到阳光之下，从而见到事物的真相。苏格拉底认为，如果人们能够把哲学家再次诱骗至他们所生活的黑暗之中，那么由于哲学家看到了太阳，因而只有他才适合统治那些穴居者。

柏拉图的意思是：要想抓住公正的含义以及良善生活的本质，我们就必须超越偏见和日常生活的惯例。我认为他是对的，可并非完全正确。穴居者们的要求应当得到满足。如果道德反思是一种对话—如果它需要在具体情境中的判断和影响这些判断的原则之间左右权衡的话—它就需要各种观点和信念作为基础和材料，而无论它们多么片面和原始。一种与墙上影子毫不相关的哲学，只能催生出一种贫瘠的乌托邦。

当道德反思转变成政治反思时，当它询问应当用什么样的法律来管理我们的集体生活时，它就需要参与到城市的骚动中，参与那些使公众心烦意乱的各种争论和事件。政府救助、价格欺诈、收入不平等、反歧视行动、服兵役以及同性婚姻的讨论，都是政治哲学探讨的内容。它们促使我们不仅在家庭和朋友面前，也在我们国家的那些高要求的公民面前，阐述并维护我们的道德观和政治信念。

更为苛刻的还是政治哲学家，无论古代还是现代，他们都以一些激进的、令人惊讶的方式来思考那些使公民生活富有生气的观念—公正与

权利，义务与同意，荣誉与德性，道德与法律。亚里士多德、伊曼纽尔·康德、约翰·斯图亚特·密尔以及约翰·罗尔斯都是这样的人物。但在本书中，他们的出场却并不是按时间先后排序的。本书并非一本观念史，而是进行道德和政治反思的旅程，其目的并非在于向人们展示在政治思想史中谁影响了谁，而在于促使读者将自己关于公正的观念付诸批判性的检验，了解自己的真实想法，以及这些想法来自何处。

---

[1]Michael McCarthy, "After Storm Come the Vultures," USA Today, August 20, 2004, p.6B.

[2]Joseph B Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging," New York Times, August 18, 2004, pA1; McCarthy, "After Storm Come the Vultures."

[3]McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Treaster, "With Storm Gone, Floridians Are Hit with Price Gouging"; Crist quoted in Jeff Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers'," Boston Globe, August 22, 2004, p.F11.

[4]. McCarthy, "After Storm Come the Vultures"; Allison North Jones, "West Palm Days Inn Settles Storm Gouging Suit," Tampa Tribune, October 6, 2004, p.3.

[5]. Thomas Sowell, "How 'Price Gouging' Helps Floridians," Tampa Tribune, September 15, 2004; also published as "'Price Gouging' in Florida," Capitalism Magazine, September 14, 2004, at wwwcapmagcom/articleasp? ID＝3918.

[6]. Ibid.

[7]. Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers.'"

[8]. Charlie Crist, "Storm Victims Need Protection," Tampa Tribune, September 17, 2004, p.17.

[9]. Ibid.

[10]. Jacoby, "Bring on the 'Price Gougers.'"

[11]. Lizette Alvarez and Erik Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out for Traumatic Stress," New York Times, January 8, 2009.

[12]. Ibid.

[13]. Tyler E Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts," New York Times, January 26, 2009, p. A21.

[14]. Alvarez and Eckholm, "Purple Heart Is Ruled Out."

[15]. Boudreau, "Troubled Minds and Purple Hearts."

[16]. S Mitra Kalita, "Americans See 18% of Wealth Vanish," Wall Street Journal, March 13, 2009, p. A1.

[17]. Jackie Calmes and Louise Story, "418 Got AIG Bonuses; Outcry Grows in Capital," New York Times, March 18, 2009, p. A1.; Bill Saporito, "How AIG Became Too Big to Fail," Time, March 30, 2009, p.16.

[18]. AIG CEO Edward M. Liddy quoted in Edmund L. Andrews and Peter Baker, "Bonus Money at Troubled AIG Draws Heavy Criticism," New York Times, March 16, 2009; see also

Liam Pleven, Serena Ng, and Sudeep Reddy, "AIG Faces Growing Wrath Over Payments," Wall Street Journal, March 16, 2009.

[19]. New York Post, March 18, 2009, p.1.

[20]. Shailagh Murray and Paul Kane, "Senate Will Delay Action on Punitive Tax on Bonuses," Washington Post, March 24, 2009, p. A7.

[21]. Mary Williams Walsh and Carl Hulse, "A.I.G. Bonuses of $50 Million to be Repaid," New York Times, March 24, 2009, p. A1.

[22]. Greg Hitt, "Drive to Tax AIG Bonuses Slows," Wall Street Journal, March 25, 2009.

[23]. 在备受争议的A.I.G.的奖金事件中，并不是所有的奖金获得者都要对那导致灾难的冒险性投资负责。许多人是在破产之后才加入该金融产品部门的，以帮助他们收拾残局。一名这样的高级管理人员发表专栏文章，抱怨公众的愤怒没有区别那些对冒险性投资负责的人和那些并没有参与其中的人。见杰克德·桑蒂斯（Jake DeSantis），"Dear A.I.G, I Quit!," New York Times, March 24, 2009。与杰克德·桑蒂斯不同，担任A.I.G.金融产品总裁13年之久的约瑟夫·卡萨诺，在2008年3月离开公司之前，也即他所倡导的不偿还信贷互惠业务拖垮该公司前不久，足足赚了28 000万美元。

[24]. 参议员夏洛特·布朗在这里引证了Jonathan Weisman, Naftali Bendavid, and Deborah Solomon, "Congress Looks to a Tax to Recoup Bonus Money," Wall Street Journal, March 18, 2009, p. A2。

[25]. President Barack Obama, remarks by the president, the White House, March 16, 2009, at www.whitehouse.gov/the_press_office/Remarks-by-the-President-to-small-business-owners.

[26]. Michael Shnayerson, "Wall Street's $16 Billion Bonus," Vanity Fair, March 2009.

[27]. President Barack Obama, remarks by the president on executive compensation, the White House, February 4, 2009, at www.whitehouse.gov/blog_post/new_rules/.

[28]. 参议员格拉斯里在爱荷华州的WMT电台节目中做出这些评论。后来它们被刊登在《纽约时报》网站上的一个名叫《核心会议》（The Caucus）的博客上。见 Kate Phillips, "Grassley: A.I.G. Must Take Its Medicine (Not Hemlock)," March 17, 2009, at www.thecaucus.blogs.nytimes.com/2009/03/17/grassley-aig-should-take-its-medicine-not-hemloc。

[29]. Ibid. See also Kate Phillips, "Senator Wants Some Remorse from C.E.O.'s," New York Times, March 18, 2009, p.A15.

[30]. 阿兰·施沃茨（Alan Schwartz），贝尔斯登前首席执行官，引自William D Cohen, "A Tsunami of Excuses," New York Times, March 12, 2009。

[31]. Ibid.

[32]. Shnayerson, "Wall Street's $16 Billion Bonus."

[33]. David R Francis, "Should CEO Pay Restrictions Spread to All Corporations?," Christian Science Monitor, Marcy 9, 2009.

[34]. Ibid.

[35]. 首席执行官们的工资收入的数据来自于韬睿咨询公司（Towers Perrin）的数据分析。引自 Kenji Hall, "No Outcry About CEO Pay in Japan," BusinessWeek, February 10, 2009。

[36]. 经典的有轨电车一例的构想来自于菲丽帕·福德（Philippa Foot），"The Problem of

Abortion and the Doctrine of Double Effect," in Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy (Oxford, UK: Basil Blackwell, 1978), p.19, and Judith Jarvis Thomson,"The Trolley Problem," Yale Law Journal 94 (May 1985): 1395–1415。

[37]. 以下论证引自 Marcus Luttrell, with Patrick Robinson, Lone Survivor: The Eyewitness Account of Operation Redwing and the Lost Heroes of SEAL Team 10 (New York: Little, Brown and Company, 2007)。

[38]. Ibid., p. 205.

[39].Ibid.

[40]. Ibid., pp.206-207.

(1)《坦帕论坛报》出版于美国佛罗里达州坦帕市，是坦帕湾地区发行量最大的两大主流报纸之一。—译者注

(2)紫心勋章是美国以总统的名义而授予的一种勋章，最初用于表彰那些在1917年4月5日或其后在军队服役中受伤或牺牲的士兵。它是以紫色的布料制成的心形勋章，是美国军队中至今仍在授予的历史最为悠久的奖章。—译者注

(3)反歧视行动（affirmative action）是一个政治术语，指的是美国政府推动的一系列面向包括妇女、黑人和其他少数民族在内的政策和措施。这项政策通常要求雇主和教育机构设定指标，雇用和录取一定数量的先天弱势人员。国内又译为"平权法案"。—译者注

第二章 最大幸福原则／功利主义

1884年夏，四名英国海员被困在南大西洋的一只小救生艇上，远离陆地一千多英里。他们的船—“米尼奈特号”（Mignonette）在一场暴风雨中沉没了，他们几个人逃到救生艇上，食物仅剩两罐腌制的芜菁甘蓝，而且没有淡水。托马斯·达德利（Thomas Dudley）是船长，埃德温·斯蒂芬斯（Edwin Stephens）是大副，埃德蒙·布鲁克斯（Edmund Brooks）是船员—据报纸报道，“这些人全都具有高尚的品德”。[41]

这组船员中的第四个成员是船舱男仆理查德·帕克（Richard Parker），年仅17岁。他是个孤儿，这是他的第一次海上长途航行。他没有听取朋友们的建议，而是“怀揣年轻人的梦想”，认为这次旅途会使他成为一个男人。可悲的是，结果并不是这样。

四名被困的船员在救生艇上凝望着地平线，希望能有一艘船经过并解救他们。在最初的三天里，他们按定量分食了部分甘蓝。第四天，他们抓住一只海龟，并以这只海龟和剩下来的甘蓝维持了一些日子。然后，连续八天，他们什么都没吃。

当时，男仆帕克蜷缩在救生艇的小角落里。他不顾别人的劝告喝了海水，并因此生了病，看起来快要死了。在他们经受严峻考验的第19天，船长达德利建议用抓阄来决定让谁死，这样其他人也许能够活下去。但是布鲁克斯拒绝了，因此他们没有抓阄。

接下来的这一天，仍然不见别的船只。达德利让布鲁克斯把目光移开，并向斯蒂芬斯示意，他们不得不杀掉帕克。达德利做了个祷告，告诉男孩他的大限到了，然后用一把袖珍小刀刺进他的喉部静脉，杀死了他。布鲁克斯摆脱了来自良心的谴责，分享了这可怕的施舍。三人以男仆的尸体和血为食，又支撑了四天。

救援终于来了！达德利用犹豫而委婉的口吻在日记里描述了他们的获救过程：“第24天，正当我们吃早饭的时候”，一艘船只终于出现了，这三个人被救了上来。在回到英格兰之后，他们被捕并接受了审判。布

鲁克斯成为污点证人，达德利和斯蒂芬斯则被送上了法庭。他们直白地承认他们杀害并吃掉了帕克，他们声称自己这么做完全是出于必要。

假如你是法官，你会如何裁决呢？为了使事情简化，我们先把法律问题放在一边，先考虑如果由你来决定杀死船舱男仆在道德上是否可以容忍，你将如何处理。

对此最强有力的辩护是：考虑到当时那种可怕的情境，他们有必要杀死一个人以挽救其他三个人的生命。如果不杀死一个人并吃掉他的话，四个人可能都已经死了。帕克又弱又病，是当时符合逻辑的候选人，因为他反正很快就会死掉。此外，他跟达德利和斯蒂芬斯不一样，他没有家属，他的死不会剥夺任何人的依靠，也不会留下悲痛的遗孀和子女。

这种论证至少会受到两种反驳：第一，人们会质疑，杀死男仆所获得的利益，从总体上来说，是否真的大于它所带来的损失。即使我们考虑到所挽救的生命的数量、幸存者及其家人的幸福，允许这种杀害也可能会对社会整体产生不良的后果—例如，这会削弱反对谋杀这一规范的权威性，或增加人们将法律为己所用的可能性，抑或会使船长们更难招募到船舱男仆。

第二，即使将所有的事情都考虑在内，杀死男仆确实利大于弊，难道我们就不会痛苦地感觉到，杀害并吃掉一个毫无反抗能力的男仆是不对的吗？而这之所以不对的原因要超越于社会的得失算计之上？难道以这种方式利用一个人—利用他的脆弱，未经本人同意就剥夺了他的生命—是对的吗，即使这样做使他人受益？

对于任何一个对达德利和斯蒂芬斯的行为感到震惊的人而言，第一种反驳似乎只是一种温和的抱怨。它接受了功利主义的这一假设—道德就在于权衡得失，道德仅仅期望一种更完备的、对社会后果的估算。

如果杀害这个船舱男仆值得引起人们道德上的愤怒，那么第二种反驳则更接近要点。它反驳这样一种观念：正当的行为仅仅是对结果—代价和受益—的一种算计。它暗示道德意味着更多的东西—某种与人类恰当地对待他人的方式相关的东西。

这两种思考救生艇案例的方式可以阐明两种不同的思考公正的角度。从第一种角度来看，一种行为之道德与否仅仅取决于它所带来的后

果；正当的行为，就是人们经过综合考虑后所做出的任何能够使事情达到最佳状态的行为。而从第二种角度来看，在道德方面，结果并不是我们应当关注的全部。某些义务和权利应当受到我们的尊重，而这样做的原因并不依赖于社会性的后果。

为了解决救生艇一案，以及许多我们通常遇到的、没有这么极端的困境，我们需要探索一些更重大的道德和政治哲学问题：道德就是计算生命、权衡得失呢，还是某些道德责任和人权是根本性的，以至于它们超越于这样的算计之上？如果某些权利在这方面是根本性的—假如它们是自然的、神圣的、不可剥夺的和无条件的—我们该如何甄别它们呢？又是什么使得它们具有这样的根本性呢？

杰里米·边沁的功利主义

杰里米·边沁（Jeremy　Bentham，1748~1832）在这一问题上的立场非常明确。他多次嘲笑自然人权观念，称它们为“踩在高跷上的废话”。他开创的哲学思想体系有着深远的影响。实际上，它至今对政策制定者、经济学家、商业经理以及普通公民都有着强有力的影响。

边沁是英国道德哲学家和法律改革者，创立了功利主义学说。其主要观点很简单，并对人具有直觉上的吸引力：道德的最高原则就是使幸福最大化，使快乐总体上超过痛苦。对边沁而言，正当的行为就是任何使功利最大化的行为。他所说的“功利”，意指任何能够产生快乐或幸福，并阻止痛苦或苦难的东西。

边沁通过下列推理得出了这一原则：我们都被痛苦和快乐的感觉控制着。它们是我们的“至高无上的主人”，在我们所做的任何事情中都主宰着我们，并决定着我们应当做什么事情。对与错的标准“与它们的王权紧密相连”。[42]

我们都喜欢快乐而厌恶痛苦。功利主义哲学意识到了这一点，并使得它成为道德和政治生活的基础。使功利最大化不仅仅是个人的原则，同时也是立法者的原则。一个政府在决定要制定什么样的法律和政策时，它应当要做任何能够使作为整体的共同体的幸福最大化的事情。那么，什么是共同体呢？边沁认为，它是一个“想象的集体”，由组成它的个体总数所构成。因此，公民和立法者都应当扪心自问这样一个问题：

如果我们将这项政策的所有收益相加，再减去所有的代价，它会比其他政策产生更多的幸福吗？

边沁在为“我们应当使功利最大化”这一原则进行论证时，做出了大胆的断言：我们没有合适的理由以反驳之。他主张，任何道德论证都必须含蓄地利用使幸福最大化这一理念。人们可能会说他们相信某些绝对的、无条件的义务或权利；可是，除非他们相信，尊重这些义务和权利将使人类的幸福最大化—至少从长远来看是如此，否则他们就没有任何理由来维护这些义务和责任。

边沁写道：“当一个人想要反抗功利原则时，他所引用的理由正来自于这个原则本身—而他自己都意识不到这一点。”所有的道德争论，如果被恰当地理解的话，都是关于如何应用这个将快乐最大化、痛苦最小化的功利原则的争论，而并非关于原则本身的争论。“一个人是否可能移动地球呢？”边沁问道，“能，可是他必须先找到另一个地球以立足。”对边沁而言，这唯一的地球、唯一的前提、道德争论的唯一出发点，就是功利原则。[43]

边沁认为他的功利原则提供了一种道德科学，它可以作为政治改革的基础。他提出了很多计划来使刑罚政策更有效、更人性化。其中一个就是环形监狱。在该监狱的中间有一个监视塔，这使得看管者可以监视囚犯，而囚犯却看不见他。边沁建议，可以将这个环形监狱交给一个私人的承包商（理想人选就是他自己）来运营，该承包商将管理监狱，以换取罪犯劳动所得的利润，这些囚犯将每天工作16个小时。尽管边沁的计划最终被否决了—它在当时过于超前了，可近些年在美国和英国，人们看到，将监狱承包给私人公司的观念却有所复兴。

管理乞丐

边沁的另一项计划，就是通过为穷人建立一个自主筹款的救济院而改进“乞丐管理”。这一试图减少街头乞丐的计划，鲜活地阐明了功利主义的逻辑。首先，边沁论述道，在街上遇到乞丐会以两种方式降低行人的幸福感。对于心肠软弱的人们来说，看到乞丐便产生了一种同情之苦；而对于心肠较硬的人们来说，看到乞丐便产生一种厌恶之苦。不管哪一种方式，遇见乞丐都减少了普通大众的功利。因此，边沁建议要将

乞丐从街上赶走，并将他们局限于救济院之内。[44]

有些人可能认为这样对乞丐而言不太公平，不过，边沁的确没有忽略他们的功利。他承认，某些乞丐会更乐于乞讨而不愿在救济院工作。但是他注意到，快乐而富足的乞丐远没有悲惨度日的乞丐多。他总结道，公众所忍受的痛苦的总量，要超过那些被赶到救济院的乞丐们所感受到的不幸福。[45]

有些人可能担心，建造和运营救济院会给纳税人增加开支，减少他们的幸福并因此减少他们的功利。然而，边沁提出了一种方式，以使他的乞丐管理计划能够完全自主筹款：任何一个遇见乞丐的公民都有权将他带到最近的一个救济院。一旦被限制在救济院，每一个乞丐都不得不工作以支付他的生活费用，而这些费用都会记在一个"自我解放账户"当中。这个账户将包括食物、衣服、床铺的花销以及医疗费用和一份人寿保险—以防这个乞丐在偿清该账户之前就死掉了。为了激励公民不怕麻烦，愿意抓捕乞丐并将其送往救济院，边沁还提议，每抓住一个乞丐便奖励20先令—当然，这笔钱将加在该乞丐的账单上。[46]

边沁还将功利主义的逻辑应用于同一社区内的房屋分配，以使居民从他们的邻居那里所受到的痛苦最小化："在每个可能产生某种不良影响的群体附近，安置对这种不良影响有免疫力的群体。"例如，"在胡言乱语的疯子或者说话不检点的人附近，安置聋子和哑巴……在妓女和放荡的女人附近，安置一些年长的女人。"至于那些严重畸形的人，边沁建议将他们安置在瞎子们的居所附近。[47]

尽管边沁的这一提议看起来似乎有些残酷，可是他的目标却并不苛刻。他仅仅想要通过解决减少社会功利的问题，来促进社会整体福利。他的乞丐管理方案从来没有被采纳过，然而，它所表征出来的这种功利主义精神存活至今。在考虑当代的功利主义思维方式的事例之前，我们有必要质问，边沁的哲学是否可以反驳呢？如果是的话，理由是什么？

反驳1：个体权利

许多人认为，功利主义最明显的缺陷在于，它没有尊重个体权利。由于仅仅考虑满意度的总和，它可能恣意践踏个体公民。虽然对于功利主义者而言，个体也重要，但只有在每个人的偏好与他人的偏好统计在

一起的时候才是如此。然而，这意味着如果我们自始至终坚持功利主义的逻辑，就有可能纵容许多无视人类基本尊严的行为，正如以下这些案例所表明的：

将基督徒扔给狮子

在古罗马时期有一种大众娱乐项目：将基督徒扔给竞技场中的狮子。让我们来想象一下，运用功利主义会如何看待这种娱乐：当狮子撕裂并吞食基督徒时，他遭受了极大的痛苦；然而，那些围在竞技场边欢呼着的观众们却感受到了狂喜。如果有足够多的罗马人从这一残暴的景象中得到足够多的快乐，那么，一个功利主义者又有什么理由来谴责它呢？

功利主义者可能会担忧，这样的游戏会使人们变得粗野，因而在罗马的街头引起更多的暴力；抑或会引起那些潜在受害者们的恐惧和战栗，他们某一天也有可能被扔给狮子。如果这些后果足够坏的话，那么它们或许会超过这个游戏带来的快乐，并给功利主义者们禁止它的理由。但是，如果这种考虑就是反对为了娱乐大众而残害基督徒的唯一理由，那么，难道就没有丢失某些具有道德重要性的东西吗？

严刑逼供是正当的吗？

在当代争论中有一个类似的问题，即，在审问恐怖分子嫌疑人时，使用严刑逼供是否正当？让我们来考虑一个关于定时炸弹的情形：假设你是美国中央情报局（CIA）分支机构的负责人，你抓住了一名恐怖分子嫌疑人，你相信他肯定有一些关于一个核装置的情报，而这个核装置被设定于当天在曼哈顿爆炸。事实上，你有理由怀疑，就是他自己安装了这个炸弹。随着时钟滴滴答答地走动，他还是拒绝承认他是恐怖分子，或供出这个炸弹的位置。那么，我们能够正当地对他施行严刑拷打直至他供出炸弹在何处，以及如何解除它吗？

赞成这么做的理由源于一种功利主义的算计。尽管严刑逼供使嫌疑人遭受痛苦，极大地减少了他的幸福和功利；可是一旦炸弹爆炸，将会损失成千上万条无辜的生命。因此，你可能会基于功利主义的理由而认为，如果使一个人遭受剧痛能阻止大范围的死亡和苦难，那么这样做在道德上就是正当的。美国前副总统理查德·切尼（Richard Cheney）认为，对基地组织恐怖主义嫌疑人使用残酷的审讯手段，帮助他们避免了

另一场针对美国的恐怖袭击。他的这一论证就是基于功利主义的逻辑。

这并不是说功利主义者就肯定支持严刑逼供，某些功利主义者基于实际的理由而反对之。他们认为，严刑逼供很少起作用，因为逼迫之下所获取的情报经常不可靠。因此，我们是让他们受苦了，可是却并没有使共同体更加安全：集体的功利没有任何增加。或者，他们担心，如果我们的国家实施严刑逼供，那么，一旦我们的士兵被俘，他们将面临更加严酷的对待。如果综合起来考虑，这种与使用严刑逼供相联系的结果，可能在实际上减少了总体功利。

这些实际的考量也许正确，也许错误。不管怎样，作为反对使用严刑逼供的理由，它们与功利主义的思维方式完全一致。它们并没有断言严刑逼迫一个人在本质上就是错的；而只是担心使用严刑逼供会有不良后果，而这不良后果从总体上来看会弊大于利。

有些人从原则上反对严刑逼供，他们认为这侵犯了人权，也没有尊重人类的内在尊严。他们反对严刑逼供的理由并不依赖于功利主义的考量。他们认为人权和人类尊严拥有一个超越于功利的道德基础。如果他们是对的，那么边沁的哲学就错了。

从表面上看，定时炸弹的情形似乎支持边沁的论证。数量似乎确实产生了道德上的差异。为了尊重一个无辜的船舱男仆的生命而接受救生艇上三个人可能死亡的事实是一回事；可是，如果像在定时炸弹的情形中，成千上万条无辜的生命处于危险之中呢？如果几十万条生命处境危险呢？功利主义者可能会辩称，在某些时刻，即使是最热心的人权倡导者也会很难坚持认为让大量无辜的生命死去，比严刑拷打一个可能知道这个炸弹藏身之处的恐怖分子嫌疑人在道德上会更加可取。

然而，作为对功利主义道德推理的一个考验，这个定时炸弹的例子具有误导性。它似乎证明了数目确实重要，因此，如果有足够多的生命处于危险之中的话，我们应当放下对尊严和权利的道德顾虑。而且如果这一点是真实的，那么，道德终究还是在于算计得失。

然而，严刑逼供的情形并没有表明：挽救许多条生命的这样一种前景能够证明使一个无辜之人遭受严酷痛苦是正当的。让我们回想一下，那个被严刑拷打以挽救那些生命的人是一个恐怖分子嫌疑人，事实上我们相信这个人安装了那枚炸弹。那么，那种支持我们严刑拷打他的理由

的道德力量在很大程度上便取决于这样一种假设：他以某种方式对我们现在所力图避免的危险负有责任；或者如果他对这枚炸弹并没有任何责任，而我们认为他实施了其他可怕的行为使他应得残酷的对待。在定时炸弹这一案例中起作用的道德直觉并不仅仅是关于得失的算计，同时也是一种非功利主义的观念，即恐怖主义者是坏人，他们应该受到惩罚。

如果我们将这个假设的情形稍作改动，排除任何假定的犯罪因素，那么我们会更加清楚地看明白这一点。假如诱使该名恐怖分子嫌疑人开口的唯一方式，就是折磨他的年幼女儿（她对父亲穷凶极恶的行为毫不知情）。那么，这样做在道德上是允许的吗？我相信，即使是一个硬心肠的功利主义者也可能在这一想法面前退缩。然而，这个版本关于严刑逼供的情形，却给功利主义原则带来了一次更加真实的考验。它悬置了这样一种直觉—恐怖分子无论如何都应当受到惩罚（不考虑我们所期望获取的重要情报），同时，它也促使我们评价功利主义的计算本身。

快乐之城

第二种版本（涉及那个无辜的女儿）的关于严刑拷打的情形，使我们想起厄休拉·勒吉恩（Ursula K. Le Guin）的一个短篇小说：《离开欧麦拉的人》（The Ones Who Walk Away from Omelas）。它讲述了一个叫欧麦拉的城市的故事。这是一个拥有幸福感和公民荣誉感的城市，没有国王和奴隶，没有广告和股票交易，也没有原子弹。为了不让我们觉得这个地方过于理想而超出想象，作者告诉了我们有关这个地方的另外一件事情："在欧麦拉的一栋漂亮的公共建筑的地下室里，或者是在某栋宽敞的私人住宅的地窖里，有一个房间，它有一扇锁着的门，没有窗户。"房间里坐着一个孩子，有些弱智，营养不良，并且被人们所忽视。他在极度痛苦中勉强维生。

> 所有的欧麦拉人都知道，他就在那里……他们都知道，他得待在那里……他们明白，他们的幸福、他们的城市之美、他们的友谊之情以及孩子们的健康……甚至粮食的大丰收和风调雨顺的天气，都完全取决于这个孩子所受的可怕的痛苦……如果人们把这个孩子带出那个污秽之地以见天日，如果人们把他清理干净并喂饱他、让他感到舒适，这确实是一件好事。可是，如果人们这样做，那么，欧麦拉人所有的繁荣、美丽和喜悦，在那一刻都将衰退并被毁灭。这就是条件。[48]

这些条件在道德上是可接受的吗？对边沁功利主义的第一种反驳主张维护基本人权，认为它们在道德上不可接受，即使它们能带来整个城市的幸福。侵犯那个无辜孩子的权利是不对的，哪怕是为了多数人的幸福。

反驳2：通用价值货币

功利主义声称能够提供一种基于衡量、合并和计算幸福的道德科学。它不加评判地衡量各种偏好，每个人的偏好都同等重要。这种不加评判的精神是其吸引力的一个主要源泉；同时，它许诺要将道德选择变成一门科学，这也影响了很多当代经济学的理论。然而，为了使各种偏好能够相加，我们有必要用同一个尺度来衡量它们。边沁的功利思想便提供了这样一种通用价值货币。

然而，我们是否可能将所有道德上的善都转变成一种单一的价值货币，而在此转变过程中却不丧失某些东西呢？第二种对功利主义的反驳对此表示怀疑。根据这种反驳，我们不能将所有的价值都用同一种通用的价值货币来衡量。

为了探讨这种反驳，让我们来考虑一下功利主义逻辑在得失分析中的应用方式—这种得失分析是一种被政府和公司普遍采用决策形式，它将所有的利益得失都纳入货币术语之中，然后进行比较，并试图通过这种方式为复杂的社会选择引入理性和精确性。

肺癌的益处

菲利浦·莫里斯（Philip　Morris）烟草公司在捷克生意做得很大—在捷克，吸烟仍然很普遍，并且得到社会认可。由于担心吸烟使医疗费用不断攀升，捷克政府近来在考虑提高烟草的税额。为了避免税额的增加，菲利浦·莫里斯成立调查团，针对吸烟对于捷克国民预算的影响作了一个得失分析。该研究发现，吸烟给捷克政府带来的收入要大于支出，其原因在于：尽管烟民在世时会在预算中花费更多的医疗费用，可是他们死得早，因此能够给政府在医疗、养老金以及养老院等方面节省数目可观的费用。根据这一研究，如果将吸烟的“积极效果”—包括烟草税的财政收入以及烟民早死而节省下来的钱—计算在内，那么，国库每年的

净收入将达到1.47亿美元。[49]

这份得失分析成为菲利浦·莫里斯公关上的一场灾难。一名评论员写道："烟草公司过去常常否认烟草能够杀人，可是现在他们却为此吹嘘。"[50]一个反吸烟组织在报纸上刊登了一则广告，它展示了停尸房中一具尸体的脚，脚趾头上贴着一枚标价1 227美元的标签，这代表着每一例与吸烟相关的死亡，将给捷克政府节省的开支。面对公众的愤怒和奚落，菲利浦·莫里斯的首席执行官为此公开道歉，他说，这一研究体现了"一种彻底的、不可接受的、对人类基本价值的漠视"。[51]

有些人会说，菲利浦·莫里斯的吸烟报告说明了这种得失算计及其背后的功利主义思维方式在道德上非常愚蠢。将肺癌所造成的死亡看做是有利可图的东西，这确实显示出一种冷酷无情的对人类生命的漠视。任何一项在道德上站得住脚的关于吸烟的政策，都不仅要考虑对财政的影响，也要考虑公共健康和人类幸福的后果。

然而，一个功利主义者并不否认这些深远后果的重要性—痛苦与磨难，悲恸的家庭以及生命的丧失。边沁发明了功利这一概念，用同一个尺度精确地表述我们关心的各种迥然不同的东西，包括人类生命的价值。对于边沁学说的信奉者而言，吸烟报告并没有使功利原则陷入尴尬境地，它只是错误地应用了这些原则。一个更详尽的得失分析将会在道德计算中加入一个量，它代表了烟民的早死对自己及其家庭所造成的损失；这份更详尽的得失分析还会将这些损失与烟民的早死给政府节省的开支作比较。

这就将我们带回到这样一个问题—是否所有的价值都能被转换成货币术语？有些得失分析尝试着这样去做，甚至去给人类生命定价。接下来让我们考虑下面两种对得失分析的运用，它们引发了道德上的愤怒，这并不是因为它们没有考虑人类生命的价值，而恰恰是因为它们以功利主义的方式衡量了这一价值。

爆炸的油箱

在20世纪70年代，福特汽车公司的平托（Pinto）是美国销售量最好的超小车型之一。然而不幸的是，当另一辆车从后面撞上它时，它的油箱容易爆炸。有500多人因为自己的平托汽车突然着火而丧生，有更多的人被严重烧伤。当其中一名烧伤受害者为这一设计缺陷状告福特汽

车公司时，发现福特的工程师们早就意识到了这种油箱的危险。然而，公司的经理们作了一项得失分析后认为，修补这种油箱所获得的利益（包括挽救的生命和减少的伤害）并不值得他们在每辆车上花费11美元—这是给每辆车装上一个可以使油箱更加安全的设置所需要的费用。

为了计算出更安全的油箱带来的益处，福特公司先假定如果不作改变的话，这种油箱会导致180人死亡和180人烧伤。然后，它给每一个丧失的生命和所遭受的伤害定价—一条生命20万美元，一种伤害6.7万美元。它将这些数目以及可能着火的平托的价值相加，得出这一安全性改进的总收益将是4 950万美元。而给1 250万辆车逐一增加一个价值11美元的装置将会花费1.375亿美元。因此，该公司最后得出结论，维修油箱所用的花费远远高于一辆更安全的汽车所带来的收益，因而增加安全装置是不划算的。[52]

得知这一研究，陪审团异常愤怒。它判给原告250万美元的损失赔偿和1.25亿美元的惩罚性赔偿（该数目后来减至3 500万美元）。[53]可能陪审员认为公司给人类的生命定价是不对的，或者他们认为给一条命定价20万美元实在太低。但这一数目并不是福特公司自己定的，而是从一个政府机构那里得到的。在20世纪70年代早期，国家高速公路交通安全管理局计算过一起交通死亡事故的花费。把劳动力的丧失、医疗花费、葬礼的花费以及受害人的痛苦和伤害赔偿加在一起，该机构将每例死亡的赔偿定为20万美元。

如果陪审团的反对只是针对这一价格而非原则，那么，功利主义者会对此表示赞同。没有人愿意为了20万美元而死于一起交通事故，大多数的人都喜欢活着。要衡量一起交通死亡事故对功利的全部影响，人们不得不考虑这个受害者未来幸福的丧失，而不仅仅是收入的损失和葬礼的花费。那么，什么才是对人类生命价格的更为真实的估算呢？

老年人的折扣

当美国环境保护署（EPA）试图回答这一问题时，它也引起了道德愤怒，不过却是另外一种愤怒。2003年，美国环境保护署递交了一份关于新的空气污染标准的得失分析。该机构给人类生命定了一个比福特公司更为慷慨的价格，可是却有一个根据年龄而调节的变量：因更加洁净的空气而获救的每条生命，价值370万美元；年龄超过70岁的老人除外，他们的生命被定价为230万美元。在这不同的价格背后，是一种功

利主义的观念：挽救一个老人的生命比挽救一个年轻人的生命所带来的功利要少。（年轻人存活的时间更长，因此还能享受更多的幸福。）老年人的支持者们并不这样认为，他们抗议这种“老年人的折扣”，并认为，政府不应当给年轻人的生命设定比年老人的生命更高的价格。由于受到这一抗议的冲击，环境保护署很快取消了这一折扣并撤回了该报告。[54]

功利主义的批评者们用这些情形来证明，得失分析具有误导性，并且给人类生命定价的这一行为在道德上是愚蠢的。得失分析的拥护者们对此并不同意。他们认为许多社会选择都暗含着用一定数量的生命来交换其他物品和便利设施做法。他们坚持认为无论我们承认与否，人类生命都有价格。

例如，汽车的普及必定会导致一定数量的人员伤亡——在美国，每年有超过4万人死于车祸。然而，这并没有导致我们这个社会放弃汽车。实际上，它甚至都没有促使我们设定一个更低的限速。在1974年的石油危机中，美国国会下达了每小时55英里的全国限速。尽管此目的在于节约能源，可是，更低的限速效果之一就是减少交通死亡事故。

到了20世纪80年代，美国国会取消了这一限制，大多数州都将限速提高到每小时65英里。驾驶员们节省了时间，可是交通死亡数量却增加了。在那个时候，没有人进行一项得失分析，以裁定高速驾驶所带来的利益是否高过丧失生命所产生的费用。然而，若干年以后，两位经济学家做了这道算术题。他们设定，限速提高的好处之一就是更快地往返于家庭和工作；他们计算了这节省下来的时间所产生的经济效益（以平均每小时20美元计算），并用这一收益除以增加的死亡数目。他们发现，为了贪图快速开车的方便，美国人实际上给每条生命定价154万美元。这就是每小时多开10英里导致的每例死亡的经济收益。[55]

得失分析的倡导者们指出，通过每小时开65英里而不是55英里，我们含蓄地将人类生命价格定为每条生命154万美元——这远远少于美国政府机构在设定污染标准和健康安全条例时通常使用的数字：每条生命600万美元。因此，为什么我们不明确这一点呢？他们认为，如果我们不可避免地要用某种程度的安全来交换某些利益和便利，那么，我们应当睁大眼睛来进行此类交换，并应当尽可能系统地比较利益得失——即使这样做意味着要给人类生命标上价格标签。

功利主义将我们在给人类生命设定货币价格时表现出的退缩倾向看做是一种我们应当克服的冲动，是一种妨碍清醒思考和理性社会选择的非理性禁忌。然而，对于功利主义的批评者们而言，我们的犹豫涉及一些具有道德重要性的东西—亦即这样一种观念：我们不可能在一个尺度上衡量和比较所有的价值和物品。

有偿受苦

我们并不清楚该如何去解决这一争论。然而，某些信奉经验主义的社会科学家们却尝试过。20世纪30年代，社会心理学家爱德华·桑戴克（Edward Thorndike）试图证明功利主义的以下假设：我们有可能将自己的那些貌似迥然不同的欲望和厌恶，转化为与快乐和痛苦有关的通用货币。他对一些受政府救济的年轻人进行了一项调查，询问他们，如果让他们遭受各种不同的经历，需要付他们多少钱。例如“如果让你拔掉一颗上门牙，需要付给你多少钱？”抑或“如果让你切掉一只脚的小脚趾呢？”抑或“如果让你生吞一条6英寸长的蚯蚓呢？”抑或“如果让你徒手掐死一只流浪猫呢？”抑或“如果让你在堪萨斯的一个远离于任何城镇10英里的农场度过余生呢？”[56]

你认为这些条目中的哪一项索价最高，哪一项索价最低呢？以下是他的研究所生成的价目表（按1937年的美元价值）：

牙齿：4500美元

脚趾：57000美元

蚯蚓：100000美元

猫：10000美元

堪萨斯：300000美元

桑戴克认为他的发现支持了这样一种观点—所有的物品都能够在同一尺度上加以衡量和比较。“任何需求或满足，都以一定量而存在，因此就是可度量的。”他写道，“一只狗、一只猫抑或一只小鸡的生命……主要是由它们的自然欲求、渴望、欲望以及满足所构成，并取决于这些……人类的生命也是如此，尽管人类的自然欲求和欲望更多、更微妙、更复杂。”[57]

然而，桑戴克的价目表所具有的荒谬特征却表明了这种比较的荒诞性。我们真的能据此得出结论说：那些答题者认为在堪萨斯农场的生活前景的讨厌程度要3倍于生吞一条蚯蚓吗？还是这些经历是如此不同，以至于我们不能做出有意义的比较呢？桑戴克承认，有1/3的答题者声明，即使再多的钱也不能诱使他们遭受其中某些痛苦，这表明他们认为那些痛苦“令人厌恶到无法衡量的地步”。[58]

圣·安妮的女生

也许我们没有压倒性的论据来支持或反对这样一种主张—所有的道德良善都能毫无损失地被纳入一种价值衡量。可是，这里还有一个案例使这一主张令人质疑：

20世纪70年代，当我还是牛津大学的研究生时，男生女生被分在不同的学院。女子学院不允许男性访客在女生宿舍过夜。这些规则很少能够得到执行，并且非常容易被打破，至少我是这样听说的。大多数学院院长都不再将坚守传统的性道德观念看作是自己的责任。在持续的压力下，这一禁令是否应该放宽，成为圣·安妮女子学院争论的主题。

学院教员中有些年长的妇女是传统主义者，她们基于传统道德反对留宿男性访客。她们认为，未婚女青年与男子过夜是不道德的。可是，时代改变了，这些传统主义者们难以给出实际的理由以支持她们的观点。因此，她们将自己的论证转为功利主义的逻辑。他们认为，“如果男子留宿的话，学院的开支会因此增加。”会怎样增加呢？“他们要洗澡，因而会使用更多的热水。”她们还进一步论证道：“我们将不得不更加频繁地更换床单。”

改革者们通过以下这些妥协与那些传统主义者们达成了一致：每名女子每周最多可以有三个晚上留宿访客，而每名访客每晚需要向学院支付50便士的费用。第二天，《卫报》（Guardian）的头条写道：“圣·安妮的女生，每晚50便士”。德性的逻辑转换成功利的逻辑并不容易。因此，不久之后，那些异性访问规定连同这个收费标准一起被撤销了。

约翰·斯图亚特·密尔

我们已经考察了两种对边沁“最大幸福”原则的反驳—一种认为它没

有给予人类尊严和个体权利足够的重视，另一种认为它错误地将一切具有道德重要性的事物都用单一的快乐与痛苦的尺度衡量。这些反驳在多大程度上是令人信服的呢？

约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill，1806~1873）相信，这些问题可以得到解答。作为比边沁晚一辈的哲学家，他试图改进功利主义，使之更加人性化，更少算计的色彩。约翰·斯图亚特·密尔是詹姆斯·密尔（James Mill）之子，后者是边沁的朋友和追随者。詹姆斯·密尔在家里教育他的儿子，小密尔成为一个神童。他 3 岁学希腊语，8 岁学拉丁语，13岁写成了罗马法律史，20岁精神崩溃—这使他消沉了几年。此后不久，他遇见了哈利特·泰勒。她当时已经结婚了，并有两个孩子，可她和密尔还是成为了亲密的朋友。20年后她丈夫去世，她跟密尔结婚了。密尔称赞泰勒是他在修改边沁学说的时候最有智慧的伴侣和合作者。

支持自由的理由

密尔的著作可以被看做是一次调和个人权利和他从父亲那里继承而来，从边沁那里接受而来的功利主义哲学的艰难尝试。他的著作《论自由》（On Liberty）是英语世界为个体自由所作的经典辩护，其中心原则是：倘若不伤害到他人的话，人们应该可以自由地去做任何他们想做的事情。政府不能为了保护人们不受到伤害，而干涉个体的自由，或将大多数人关于怎样最好地生活的观念强加于每个人。密尔认为，一个人要对社会负责的唯一一种行为，就是会影响到他人的行为。只要我不伤害到任何他人，那么，我的“权利的独立性就是绝对的。个体是他自己，是自己身体和思想的最高统治者”。[59]

这种对个体权利的毫不让步的声明，似乎需要某些比功利原则更有说服力的东西作为辩护。让我们来考虑一下：假如一个大多数人的群体鄙视一个小的宗教，并希望它被禁止。禁止这个宗教难道不是有可能，甚至很可能给最大多数人带来最大幸福吗？是的，被禁止的少数人会遭受不幸和挫败，可是，如果大多数人的数量足够多并且对此异端的仇恨之情也足够热烈，那么，他们的幸福之和将会远远超过那些少数人的痛苦。如果这一情形是可能的，那么功利原则似乎就不是宗教自由的稳固而可靠的基础。密尔的自由原则似乎需要一个比边沁的功利原则更为坚固的道德基础。

密尔对此并不同意。他坚持认为，个人自由的理由完全建立在功利主义的考量之上："我恰当地声明：我放弃任何可能从抽象权利观念得出的、独立于功利的、对我的论证有利的东西。我将功利看做是所有伦理问题的终极诉求，可是，这里所说的功利必须是最宽泛意义上的功利，建立在作为进取性存在的人的永恒利益之上。"[60]

密尔认为我们不应当就事论事地使功利最大化，而应当从长远来看。他认为，从长远来看，尊重个体自由会导向最大的人类幸福。允许大多数人使持异议者保持沉默或抑制自由思考者，可能会使目前的功利最大化，可是从长远来看，这会使社会变得更坏—更加缺乏快乐。

为什么我们应当假设维护个人的自由和表达异议的权利会从长远上促进社会福利呢？密尔提出了几种理由：反对性的意见可能是正确的，或部分正确，因而能给正统的观点提供纠正。即使它不正确，那么使正统的观点接受一些观念的有力挑战，将会防止它变成硬性的教条和偏见。最后，一个强迫其成员接受习俗和传统的社会很可能会陷入一种荒谬的一致性，从而剥夺了自身促进社会进步的能量和活力。

密尔对自由有益社会的效果所作的思考非常合理，可是它们并没有给个人权利提供一种令人信服的道德基础，原因至少有以下两点：其一，如果为了促进社会进步而尊重个体权利，这会使权利具有偶然性。假设我们进入一个社会，这个社会通过专横的手段而达到一种长期的幸福，难道功利主义者不是就得承认，在这样一个社会，个人权利并非道德必需？其二，如果将权利建立在功利主义的考量之上，那就遗漏了这样一种意义：侵犯某人的权利就是对这一个体施加了某种错误，而无论这给总体福利带来什么样的后果。如果大多数人迫害一种不受欢迎的信仰的追随者，无论这种不宽容从长期上来讲会给社会总体带来什么样的不良后果，难道这对作为个体的追随者们来说不是一种不公正吗？

密尔对这些质疑自有解答，但这也使他超越了功利主义伦理的边界。密尔解释道，强迫一个人根据习俗、传统或流行性的观点而生活是错误的，因为这妨碍他达到人类生活的最高目的—对其人类能力充分而自由的发展。在密尔看来，强制性顺从是最佳生活方式的敌人。

> 人类的认知、判断、有区别的感觉、精神活动甚至道德偏好等能力，只有在做出选择时才得到运用。一个出于习俗而做事的人，并没有做出任何选择。他也没有锻炼自己的辨别能力，没有追求最

好的东西。心智和道德的力量与肌肉的力量一样，只有通过使用才能得到提高……一个让世界或他自己周围的世界为他选择生活计划的人，除了类人猿的模仿能力之外，并不需要任何其他能力；一个为自己选择计划的人，才能运用他所有的能力。[61]

密尔承认，遵循传统可能会将一个人引入令人满意的生活状态，并使他远离伤害。“可是他作为一个人所具有的相对价值是什么呢？”他追问道，“人们做什么事情固然重要，而做这些事情的人是什么样的人也同样重要。”[62]

因此，行为和结果并不是唯一重要的东西，品格也同样重要。对于密尔来说，个体价值之所以重要，并非由于蕴含其中的幸福感，而是它折射出了人的品格。“一个人如果连欲望和冲动都不是自己的，他就没有品格可言，就像一个蒸汽机没有品格一样。”[63]

密尔对于个体性的有力赞颂是《论自由》一书的最显著的贡献。然而，它也是一种“异端邪说”。因为它诉诸一些超越于功利的道德理想—关于品格和人类繁荣的理想—它实际上并不是对边沁原则的一种阐释，而是对它的一种放弃，尽管密尔声称他的思想刚好与此相反。

更高级的快乐

第二种对功利主义的反驳认为，功利主义将所有的价值都纳入一个衡量尺度，密尔对此的回应也同样依赖于那些独立于功利的道德理想。在《论自由》后不久，密尔又写了一篇很长的论文《功利主义》（1861），他在其中试图说明，功利主义者能够区分高级快乐和低级快乐。

对于边沁而言，快乐就是快乐，痛苦就是痛苦。评判一种体验与其他相比是更好还是更坏的唯一基础，就是它所产生的快乐或痛苦的强度和持久度。所谓的更高级的快乐或更高贵的德性只是能产生更强烈、更持久的快乐罢了。边沁并没有认识到不同的快乐所具有的质的差别。“快乐的量是平等的，”他写道，“图钉游戏与诗歌一样好。”[64]（图钉游戏是一种小孩子的游戏。）

边沁功利主义的部分吸引力正在于这种不加评判的精神。它如其所是地接受人们的各种偏好，而不对它们的道德价值作任何评判。所有的

偏好都同等重要。边沁认为，认为某些快乐在本质上优于其他快乐，是一种专横的行为。有些人喜欢莫扎特，而有些人喜欢麦当娜；有些人喜欢芭蕾，而有些人喜欢保龄球；有些人读柏拉图，而有些人读《阁楼》(4)。边沁可能会质问道，有谁能说哪些快乐比其他的更高级、更有价值、更高尚呢？

这种拒绝区分高级快乐和低级快乐的行为，与边沁的以下观念紧密相连：所有的价值都能在一个尺度上加以衡量和比较。如果我们各种经验之间的差别仅仅在于它们所产生的快乐或痛苦的量不同，我们就能在同一个尺度上衡量它们。然而，有些人也正是在这一点上反对功利主义：他们相信，有些快乐是真的要比其他快乐“更高级”。他们认为，如果有些快乐是有价值的，而有些是卑劣的，那么，为什么社会应当平等地衡量所有的偏好呢？更不用说要将这些偏好的总和看做是最大善了。

让我们再来考虑罗马人将基督徒扔给竞技场中的狮子的情景。反对这一血腥景象的理由之一就是，它侵犯了受害者的权利。而一个更深入的反对的理由是：它迎合了那些邪恶的、而非高尚的快乐。难道改变这些偏好不比满足它们更好吗？

有人说，清教徒们之所以禁止犬熊相斗戏（古时的一种游戏），并不是因为它给熊所带来的痛苦，而是因为它给观众所带来的快乐。犬熊相斗戏已经不再是一种流行的消遣，而斗狗和斗鸡却有一种持久的诱惑力，也有某些司法机关禁止它们。一种拥护这种禁令的理由是防止残忍地对待动物。但这种法律可能同样反映出一种道德判断—从斗狗中获得快乐是令人憎恨的，是一个文明的社会应当阻止的事情，并非只有清教徒才同意这种判断。

边沁在决定法律应当如何判定的时候，会将所有的偏好都计算在内，而不考虑它们的价值。然而，如果更多的人宁愿观看斗狗而不愿看伦勃朗的油画，那么社会是否应当资助斗狗竞技场而不是艺术博物馆呢？如果某些快乐是卑劣可耻的，为什么我们在决定应当采用什么法律时要考虑它们呢？

密尔试图挽救功利主义免于这种非难。与边沁不同，他相信我们可以区分高级的和低级的快乐—评估我们欲望的质量，而不仅评估其数量和强度。他还认为除了功利本身之外，他可以不依赖于任何道德观念而做出这一区分。

密尔一开始就宣誓忠诚于功利主义的信条："当行为能够促进幸福时，它们就是对的；当它们促进幸福的对立面时，它们就是错的。幸福就是我们想要的快乐和摆脱痛苦，不幸福就是痛苦和缺乏快乐。"他也肯定了"这一道德理论所依赖的生活理论—即，源于痛苦的快乐和自由是唯一值得追求的目标；所有值得追求的事物……都是因为其包含快乐，或者因为它能促进快乐，避免痛苦"。[65]

尽管密尔坚持认为快乐和痛苦同样重要，但是他也承认"有些快乐比其他的更加值得欲求，更有价值"。我们怎么知道哪些快乐在质量上更高一些呢？密尔提出了一种简单的检验："对于两种快乐而言，如果所有或几乎所有体验过这两种快乐的人，都对其中某一种表现出明确的偏好，而不顾及任何道德责任感去偏爱它，那么这种快乐就是更加值得追求的快乐。"[66]

这个检验有一个明显的优势：它并没有远离功利主义的这一观念—道德完全并仅仅依赖于我们实际的欲望。密尔写道："事物值得拥有的唯一标准就是人们想要他。"[67]然而，作为一种能在不同的快乐之间做出质的区分的方式，他的检验似乎容易受到一种明显的反驳：难道没有这样一种情况—相比较于高级快乐，我们不是更喜欢低级的吗？我们不是经常更喜欢躺在沙发上看情景喜剧，而不去读柏拉图，或去剧院吗？难道我们不可能更喜欢这些要求不高的体验，而同时不认为它们特别有价值吗？

莎士比亚和《辛普森一家》

当我与学生们讨论密尔对更高级的快乐的描述时，我尝试了他的一种检验。我给他们展示了三种流行的娱乐项目：世界摔跤娱乐（World Wrestling Entertainment）的一场比赛—场景闹哄哄的，其中那些所谓的摔跤手用折叠椅互相攻击；一场由莎士比亚戏剧表演者所朗诵的《哈姆雷特》的著名独白；以及《辛普森一家》的一个片断。然后我问了两个问题：你们最喜欢其中的哪个节目，亦即哪个节目最令人愉快？你们认为哪一个节目是最高级的，或最值得的？

《辛普森一家》获得最多投票，被选为"最令人愉快的"，其次是莎士比亚。（一小部分勇敢者承认了他们对世界摔跤娱乐的喜爱。）然而，当被问及哪一种体验在他们看来具有最高质量时，大多数学生都选择了莎士比亚。

这一试验的结果向密尔的检验方法提出了质疑。许多学生更喜欢看霍默·辛普森，却仍然认为一段《哈姆雷特》的对白能带来更高级的快乐。不可否认，可能有些人之所以说莎士比亚更好，是因为他们坐在一个教室里，并不希望自己被看成没有文化修养。也有些学生认为《辛普森一家》微妙地掺和了讽刺、幽默以及社会评论，它确实可以与莎士比亚的艺术相媲美。然而，如果大多数体验过这两者的人，都更喜欢看《辛普森一家》，那么，密尔可能就很难得出结论说莎士比亚具有更高的价值。

可密尔并不想放弃这样一种观点，即：某些生活方式比其他的更加高贵，即使以这种方式生活的人更不容易感到满足。“相比较于一个较低级的人而言，一个拥有更高能力的人需要更多的东西来使他感到高兴，他也可能会有更多的痛苦……然而，尽管具有这些不利因素，他却怎么也不会真的希望沦落成一种他感觉是更低级的存在。”为什么我们不愿意用一种要求我们运用更高能力的生活，去换取一种低级的、更容易感到满足的生活呢？密尔认为此处原因与“对独立和个人独立性的热爱”有关，他还总结道：“它的最恰当的称号就是一种尊严感，所有的人类都以这种或那种方式拥有这种尊严感。”[68]

密尔承认，“有时候在诱惑的影响下”，即使是我们当中最好的人，也会先选择低级快乐而推迟高级快乐。每个人偶尔都会抵挡不住成为电视迷的冲动。然而，这并不意味着我们不知道伦勃朗和那些重复播放的节目之间的区别。密尔在一段令人难忘的话中表明了这一点：“做一个得不到满足的人要好过做一头满足的猪，做不满足的苏格拉底要好过做一个满足的蠢货。如果一个蠢货或一头猪持有不同观点，那也仅仅是因为他们只坚持自己的偏见。”[69]

这种对那诉诸更高人类能力的信念的表达具有很强的说服力。然而，正是基于这一点，密尔偏离了功利主义的前提。欲求事实上不再是判断何谓高尚何谓卑劣的唯一基础。现在，这个标准来源于一种独立于我们的期望和欲求的、关于人类尊严的理想。更高级的快乐并不是因为我们更喜欢它们而更加高级，我们之所以更喜欢它们是因为我们认识到它们更加高级。我们之所以将《哈姆雷特》看作是伟大的艺术，并不是因为较之于低级的娱乐我们更喜欢它，而是因为它运用了我们的最高级的能力，并使我们成为一个更加完善的人。

与我们关于个人权利所作的讨论一样，我们现在同样可以讨论更高

级的快乐：密尔唯有通过援引一种脱离于功利本身的、有关人类尊严和人格的理想，才能使功利主义免于这样一种指控—它将所有的事物都纳入一种关于快乐和痛苦的生硬的计算之中。

在这两位伟大的功利主义的倡导者中，密尔是一位更加人性的哲学家，而边沁则更为前后一致。边沁死于1832年，享年84岁。可是，如果你现在去伦敦的话，你仍可以看望他。他在遗嘱中写道，他的遗体要被保存、制成木乃伊并当作展品。因此，人们现在可以在伦敦大学学院找到他。在那里，他穿着他当时的衣服，忧郁地坐在一个玻璃容器之中。

在他死前不久，边沁扪心自问了一个与他的哲学相一致的问题：一个死去的人对于生者还有什么用呢？他总结道：一个用途就是将自己的尸体贡献于解剖学。然而，对于那些伟大的哲学家们来说，最好还是保存他们的肉体以激励未来的思想家们。[70]边沁将自己置于第二类。

实际上，谦逊并不是边沁显著的性格特征之一。他不仅为自己遗体的保存和展示提出了严格的规定，还提议他的朋友和追随者们，每年都要“为了纪念道德和立法领域中最大幸福的发现者”而聚会在一起。并且当他们聚会的时候，他们应当请边沁出席这一场合。[71]

他的仰慕者们答应了。20世纪80年代，他自己命名的“自我肖像”（auto　icon）出现在国际边沁协会的创立大会上。据报道，边沁会被推出来参加该学院的管理评议会，该会议记录将他记载为“出席，但没有投票”。[72]

尽管边沁作了精心的准备，他的木乃伊的头部还是腐坏了。因此现在用一颗蜡制的头代替了他真正的头，为他自己守夜。他真正的头颅现在保存在地窖中，曾经一度被展示在一个盘子上，置于他的两脚之间。不过，学生们偷走了这个头颅，要求学校用一笔钱将其赎回，并将赎金捐给了一个慈善机构。[73]

即使死了，杰里米·边沁仍然在促进最大多数人的最大善。

---

[41]Queen v. Dudley and Stephens, 14 Queens Bench Division 273, 9 December 1884.Quotes from newspaper account in “The Story of the Mignonette,” The Illustrated London News, September 20, 1884. See also A.W. Brian Simpson, Cannibalism and the Common Law (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

[42]Jeremy Bentham, Introduction to the Principles of Morals and Legislation (1789), J.H. Burns and H. L. A Hart, eds. (Oxford University Press, 1996), chap.1.

[43]Ibid.

[44]Jeremy Bentham, “Tracts on Poor Laws and Pauper Management,” 1797, in John Bowring, ed, The Works of Jeremy Bentham, vol. 8 (New York: Russell & Russell, 1962), pp.369-439.

[45]Ibid., p.401.

[46]Ibid., pp.401-402.

[47]Ibid., p.373.

[48]Ursula K Le Guin, “The Ones Who Walk Away from Omelas,” in Richard Bausch, ed., Norton Anthology of Short Fiction (New York: W. W. Norton, 2000).

[49]Gordon Fairclough, “Philip Morris Notes Cigarettes’ Benefits for Nation’s Finances,” Wall Street Journal, July 16, 2001, p. A2. The text of the report, “Public Finance Balance of Smoking in the Czech Republic,” November 28, 2000, as prepared for Philip Morris by Arthur D Little International, Inc., is available online at www.mindfully.org/Industry/Philip-Morris-Czech-Studyhtm, and at www.tobaccofreekids.org/reports/philipmorris/pmczechstudypdf.

[50]Ellen Goodman, “Thanks, but No Thanks,” Boston Globe, July 22, 2001, P. D7.

[51]Gordon Fairclough, “Philip Morris Says It’s Sorry for Death Report,” Wall Street Journal, July 26, 2001, p.B1.

[52]该法庭案例为 Grimshaw v. Ford Motor Co., 174 Cal. Reporter 348 (Cal.Ct. App.1981) The cost-benefit analysis was reported in Mark Dowie, “Pinto Madness,” Mother Jones, September/October 1977. For a similar General Motors case, see Elsa Walsh and Benjamin Weiser, “Court Secrecy Masks Safety Issues,“ Washington Post, October 23, 1988, pp. A1, A22。

[53]W. Kip Kiscusi, “Corporate Risk Analysis: A Reckless Act?,” Stanford Law Review 52 (February 2000): 569.

[54]Katharine Q. Seelye and John Tierney, “E.P.A. Drops Age-Based Cost Studies,” New York Times, May 8, 2003, p.A26; Cindy Skrzycki, “Under Fire, E.P.A Drops the ‘Senior Death Discount,’” Washington Post, May 13, 2003, p.E1; Robert Hahn and Scott Wallsten,“Whose Life Is Worth More? (And Why Is It Horrible to Ask?),” Washington Post, June 1, 2003.

[55]Orley Ashenfelter and Michael Greenstone, “Using Mandated Speed Limits to Measure the Value of a Statistical Life,” Journal of Political Economy 112, Supplement (February 2004): S227–267.

[56]Edward L.Thorndike, Human Nature and the Social Order (New York: Macmillan, 1940).Abridged version edited by Geraldine Joncich Clifford, (Boston: MIT Press, 1969), pp.78-83.

[57]Ibid., p.43.

[58]Ibid.

[59]John Stuart Mill, On Liberty (1859), Stefan Collini, ed (Cambridge University Press, 1989), chap.1.

[60]Ibid.

[61]Ibid., chap.3.

[62]Ibid.

[63]Ibid.

[64]该引言出自边沁的一部鲜为人知的著作：The Rationale of Reward, 出版于19世纪20年代。约翰·斯图亚特·密尔将边沁的这一陈述发扬光大。见Ross Harrison, Bentham (London: Routledge, 1983), p.5.

[65]John Stuart Mill, Utilitarianism (1861), George Sher, ed. (Hackett Publishing, 1979), chap.2.

[66]Ibid.

[67]Ibid., chap.4.

[68]Ibid., chap.2.

[69]Ibid.

[70]此处以及接下来的段落均引自于 Joseph Lelyveld的杰作："English Thinker (1748-1832) Preserves His Poise," New York Times, June 18, 1986.

[71]"Extract from Jeremy Bentham's Last Will and Testament," May 30, 1832, on the Web site of the Bentham Project, University College London, at www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/will.htm.

[72]这些以及其他轶事来自于the Web site of the Bentham Project, University College London, at www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/info/jb.htm.

[73]Ibid.

(4)《阁楼》（Penthouse）是一份由鲍勃·古奇奥尼（Bob Guccione）创办的男性杂志，结合了城市生活资讯和轻度情色照片。—译者注

第三章 我们拥有自身吗？/自由至上主义

每年秋天，《福布斯》杂志都会公布一份全美最富的400人榜单。连续十多年来，微软创始人比尔·盖茨都位居榜首；当他于2008年摘得桂冠时，《福布斯》估算他的净资产为570亿美元。跻身这个榜单的还有投资家沃伦·巴菲特（排名第二，净资产500亿美元）、沃尔玛的拥有者、谷歌和亚马逊的创始人、各类石油大亨、对冲基金管理者、媒体大腕、房地产大亨、电视脱口秀主持人奥普拉·温弗里（名列第155位，净资产27亿美元）以及纽约扬基队的所有者乔治·史坦布瑞恩（名列最后一位，净资产13亿美元）。[74]

美国经济上层的财富是如此巨大，即使是在一个经济较弱的州，成为一个亿万富翁都不足以进入《福布斯》400强。实际上，美国最富的1%的人口拥有整个国家1/3的财富，超过了底层90%的家庭所拥有的全部财富之和。那些收入位于前10%的美国家庭，吸纳了41%的全部国民收入，并持有全部财富的71%。[75]

美国的贫富差距要比其他民主国家更为严重。有些人认为这种贫富差距是不公平的，并支持向富人征税以帮助穷人。而另一些人则反对这一点。他们认为，假如贫富差距并不是强迫或欺骗导致的，而是形成于人们在市场经济中所做出的选择，那么就并非不公平。

谁是正确的呢？如果你认为公正就意味着使幸福最大化，那么你可能会基于以下的理由而支持再分配：假设我们从比尔·盖茨那里拿走100万美元并分发给100名贫困的领受者，每个人领1万美元，那么，总体的幸福会增加。盖茨几乎不会想起这笔钱，而每一个领受者则会从这1万美元的意外之财中获得巨大的幸福，他们集体功利的上涨会多于盖茨的功利的下降。

这种功利主义的逻辑能够被扩展至支持一种非常激进的、关于财富的再分配，它可能让我们把钱从富人那里转给穷人，直到我们从盖茨那

里拿走的最后一美元对他所造成的伤害与跟它对接受者的帮助一样多。

这种罗宾汉式(5)的情形至少会遭到两种反驳—一种是来自功利主义内部的思考，另一种则来自功利主义的外部。第一种认为高税率，尤其是针对收入的高税率，会降低人们工作和投资的热情，从而导致生产力的下降。如果经济大蛋糕缩水了，可再分配的财富就减少了，社会总体的功利水平也会下降。因此，在向比尔·盖茨和奥普拉·温弗里征过重的税之前，功利主义者可能得先询问一下这样做是否会导致他们的工作量降低，从而收入减少，最终减少再分配给穷人的那部分金钱的数量。

第二种反驳认为这些计算跑题了，它认为向富人征税以帮助穷人是不正当的，因为这侵犯了一种根本性的权利。根据这一反驳，即使理由充分，未经盖茨和温弗里本人的同意而从他们那里拿钱，就是一种强迫。这侵犯了他们用自己的钱做任何他们喜欢之事的自由。那些基于这些理由而反对再分配的人经常被称为“自由至上主义者”。

自由至上主义者们并不是以经济效率的名义—而是以人类自由的名义，支持不受约束的市场，并反对政府管制。他们的核心主张是：我们每一个人都拥有一种根本性的自由权—用自己拥有的事物去做任何事情的权利，只要我们同样尊重他人这样做的权利。

最小政府

如果自由至上主义者的权利理论是正确的，那么，现代政府的许多行为都是不合法的，并侵犯了自由权。只有最小政府—一个只监督合同得到履行、保护私人财产不被偷盗、维持和平的政府—才能与自由至上主义者的权利理论相容。任何一个做得更多的政府在道德上都是不正当的。

自由至上主义者反对三种类型的政策和法律，而这些政策和法律在现代国家中却是普遍存在的：

1. **反对家长式作风。**自由至上主义者们反对那些保护人们不伤害自己的法律。有关系安全带的法律就是一个很好的例子，另外一个例子是有关戴摩托车头盔的法律。即使骑摩托车时不戴头盔是鲁莽的，即使头盔法能挽救生命并防止致命性的伤害，自由至上主义者们仍然认

为这些法律侵犯了个体的决定承担何种风险的权利。只要没有第三方受到伤害，只要那些骑摩托车的人为自己的医疗账单负责，那么政府就没有权利来规定他们用自己的身体和生命可以冒什么样的风险。

2. **反对道德立法。**自由至上主义者们反对运用法律的强制力来推进各种德性观念，或表达大多数人的道德信念。许多人认为卖淫不道德，然而这并不能证明那些禁止自主的成年人从事这一行业的法律就是正当的。某些社会中的大多数人可能反对同性恋，可是这并不能证明剥夺男女同性恋者们选择性伙伴的权利的法律就是正当的。

3. **反对收入或财富的再分配。**自由至上主义者的权利理论排除了任何要求一些人去帮助另一些人的法律，其中包括为了财富的再分配而征税。尽管富人通过资助较不幸者的医疗、住房或教育等而帮助他们是可取的，可这样的帮助应当由个人主动承担，而不是由政府来命令。对于自由至上主义者而言，通过税收把财富再分配是一种压迫，甚至是偷盗。政府没有权利强迫富裕的纳税人为穷人买单，正如一个仁慈的小偷也没有权利从一个富人那里偷窃钱财分给流浪汉一样。

这种自由至上主义的哲学并没有应用在政治生活之中。支持自由放任主义经济政策的保守者们经常部分同意自由至上主义者们在文化议题上的观点，如校园祈祷、堕胎以及是否应限制淫秽出版物等。许多福利国家的支持者们在同性恋的权利、生育权利、言论自由以及政教分离等问题上，也持有类似自由至上主义者们的观点。

20世纪80年代，自由至上主义的各种观点突出地体现于罗纳德·里根（Ronald Reagan）和玛格丽特·撒切尔（Margaret Thatcher）的支持市场自由、反对政府干预的雄辩之中。但自由至上主义最早是以理论的形式出现的，这跟福利国家理论的形成过程恰好相反。在《自由宪章》（The Constitution of Liberty）一书中，出生于奥地利的经济学家兼哲学家弗里德里希·哈耶克（Friedrich A. Hayek，1899~1992）认为，任何企图带来更大的经济平等的尝试都注定具有压迫性，并且对一个自由的社会是有害的。[76]在《资本主义与自由》（Capitalism and Freedom）一书中，美国经济学家米尔顿·弗里德曼（Milton Friedman，1912~2006）认为许多被人们广泛接受的政府行为都是对个人自由的非法侵犯。社会保险或任何强制性的、国家运营的退休项目是他所列举的主要事例之一。他质问道：“如果一个人有意选择为今天而

活，为了当下的享乐而使用他的资产，故意选择一种穷困潦倒的老年生活，那么我们又有什么权利阻止他这么做呢？”我们可以呼吁这样的人为了退休后的生活而节省开支，“可是，我们是否有权利运用强迫手段阻止他去做那些他选择去做的事情呢？”[77]

弗里德曼基于同样的理由反对最低工资制度。政府没有权力阻止雇主给工人们支付他们乐意接受的任何工资—无论它有多低。政府在制定反雇佣歧视法时，也同样侵犯了个人权利。如果雇主希望基于种族、宗教或任何其他因素对他人区别对待的话，政府没有权力来阻止。在弗里德曼看来，“这种立法明显干涉了个体与他人自愿达成协议的自由”。[77]

行业执照的要求也错误地干涉了选择的自由。如果一个未经过培训的理发师想要给公众提供不太专业的服务，并且有顾客愿意冒险尝试一次价格低廉的理发，那么政府就无权禁止这一交易。弗里德曼将这一逻辑拓展至职业医师。如果我想做一次医疗费低廉的阑尾切割手术，我应当能够自由地雇用我选择的任何人，无论他是否拥有职业医师资格证书。大多数人都希望能够确定他们的医生有能力，而市场能够提供这样的信息。弗里德曼提议，与依赖于政府给医生颁发证书不同，病人可以将那些私人性的评级服务，如《消费者报告》（Consumer Reports）或《好管家》（Good Housekeeping），作为一种认证标准。[78]

自由市场哲学

在《无政府、国家与乌托邦》一书中，罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）为自由至上主义原则提供了一种哲学辩护，同时也向人们熟知的分配公正观念提出了挑战。他从这样一种主张开始—个体拥有“如此强大和影响深远的权利”，以至于“他们提出这样一个问题：有什么事情是政府可以做的？”他总结道：“只有职责仅限于保证合同执行、保护人们不受压迫、偷盗和欺骗的最小政府，才是正当的。任何一个职责更加宽泛的政府都侵犯了个人不受强迫去做某些事情的权利，因此都是不正当的。”[79]

在那些任何人都不应当被强迫去做的事情当中，最显著的一项就是帮助他人。向富人征税以帮助穷人，就强迫了富人，这侵犯了他们用自

己的东西去做自己想做之事的权利。

根据诺齐克的观点，那种经济上的不平等没有任何错误。仅仅知道《福布斯》400强拥有几十亿美元而其他人身无分文，并不能使你得出任何关于这一安排是否公正的结论。诺齐克反对这样一种观念—认为一种公正的分配具有某种特定的模式，如平等的收入、平等的效用或基本必需品的平等供应。在他看来，核心问题在于分配是如何进行的。

诺齐克反对模式化的公正理论，而支持那些尊重人们在自由市场中所做出的选择的公正理论。他认为分配公正取决于两个条件—初始拥有的正当性和财产转移的正当性。[80]

第一个条件关心的是你用来赚钱的资产是否一开始就是合法地属于你（如果你通过倒卖被盗的物品而赚钱的话，那么你就无权拥有这一收益）。第二个条件关心的是你是否通过在市场中自由交换，或接受他人对你的自愿馈赠而赚钱。如果你对这两个问题的答案都是肯定的，那么你就有权享有你拥有的那些东西，未经你的同意政府不得拿走它。只要没有人以不义之财起步，那么源于一个自由市场的任何分配都是正当的，无论它的结果是平等还是不平等。

诺齐克也承认，判断经济领域各个行业的第一桶金是否干净并非易事。我们怎么知道今天收入和财富的分配在多大程度上受到上几代人通过强夺、偷盗或欺骗而非法获得土地或其他资产呢？如果我们能够证明现在那些跻身于上层的人是过去不正当行为—如对非裔美国人的奴役、对美国原住民的征用—的受益者，那么根据诺齐克的观点，我们就有理由通过税收、赔偿或其他手段来纠正这种不公正。不过，我们要明白这些手段是为了矫正以往的错误，而不是为了产生进一步的平等。

诺齐克通过一个假想的篮球明星威尔特·张伯伦（Wilt Chamberlain）的事例说明再分配的荒谬之处（正如他所认为的）。威尔特·张伯伦在20世纪70年代早期的工资达到了当时的最高额—每个赛季20万美元。由于迈克尔·乔丹（Michael Jordan）是当代偶像式的篮球明星，因此我们可以把诺齐克举的事例更换为乔丹。他在芝加哥公牛队最后一年的收入是3 100万美元—他一场比赛的收入比张伯伦一个赛季的收入还要多。

迈克尔·乔丹的钱

为了悬置任何有关初始获得的问题，诺齐克提议先假设你可以根据任何一个你认为是公正的模式—如果你喜欢的话，可以是一个完全平等的分配—来决定收入和财富的初次分配。现在，篮球赛季开始了。那些想看乔丹打球的人每次买票的时候都在一个盒子里放五美元，最后盒子里的钱都归乔丹。（当然，在实际生活中，乔丹的工资是由球队老板从本队的收入中支付的。诺齐克将这个过程简化为球迷直接付钱给乔丹，是为了集中讨论自由交换这一问题。）

由于很多人热切地想看乔丹打球，因此上座率很高，放钱的那个箱子变得很满。到赛季的末期，乔丹获得了3　100万美元，这远远多于其他人。结果，初始分配—你认为是公正的那种—再也不存在了。乔丹拥有更多，其他人拥有更少，而这种新的分配完全源于自愿的选择。谁有理由抱怨呢？不是那些出钱看乔丹打球的人，他们自由地选择了买票；也不是那些不喜欢篮球并待在家里的人，他们没有在乔丹身上花一分钱，与以前相比也没有损失任何东西；当然更不是乔丹，他选择打篮球以换取一笔可观的收入。[81]

诺齐克认为，这一情景说明了关于分配公正的模式化理论的两个问题：其一，自由推翻了模式。任何一个认为经济不平等是不公平的人，都将不得不干涉自由市场，反复不断地制衡人们已经做出的选择的后果。其二，以这种方式干涉—向乔丹征税以资助那些帮助穷人的项目—不仅推翻了自由交易的结果，它还由于拿走乔丹的收入而侵犯了他的权利。这实际上是强迫他违背自己的意愿，而做出一份慈善贡献。

那么，向乔丹的收入征税到底错在何处呢？根据诺齐克的观点，道德上的风险要重于钱财。他认为，在这里受到威胁的正是人类的自由，其推理如下："向劳动所得征税就等同于强迫人劳动。"[82]如果政府有权索要我的一部分财产，那么它就也有权索要我的一部分时间。政府也可能会要求我花费30%的时间为它工作，而不从我这里拿走30%的收入。然而，如果政府能够强迫我为了它的利益而工作，那么它在本质上就对我拥有一种所有权。

> 获取某个人的劳动成果等同于从他那里获取时间，并命令他做各种行为。如果人们迫使你去做一段时间的某种工作，或做无偿的

工作，那么他们就撇开了你的决定，而断定你将做什么事情，以及你的工作所要达到的目的。这……使他们成为你的部分拥有者，这让他们对你拥有一种所有权。[83]

这一推理路线将我们带到自由至上主义主张的道德核心—自我所有权的观念。如果我拥有自身，那么我就必须拥有我自己的劳动力。（如果有其他人能够命令我去工作，那么，那个人就是我的主人，我也就可能是个奴隶。）然而，如果我拥有我的劳动力，那么，我就必须有资格获得我的劳动成果。（如果他人有资格获得我的劳动成果，那么这个人就拥有我的劳动力并因此拥有我。）根据诺齐克的观点，这就是为什么向迈克尔·乔丹的3　100万美元的收入征税以帮助穷人就侵犯了他的权利，因为这样其实就是断言，政府或共同体是他的部分拥有者。

自由至上主义者从征税（拿走我的财产）到被迫劳动（拿走我的劳动力）再到奴隶（否认我拥有自身）中，看到了一种道德上的关联：

自我所有权	
奴隶	
被迫劳动	
税收成果	

当然，即使是最激进的个人所得税，也不会索要人们100%的收入，因此，政府并没有要求它完全拥有那些向其纳税的公民。可诺齐克坚持认为它确实要求拥有我们的一部分—只要政府为超过最小政府职责范围的事务向我们征税，我们对应于上缴的税款的那部分自主权就被剥夺了。

我们拥有自身吗？

1993年，迈克尔·乔丹宣布退出篮球生涯，芝加哥公牛队的球迷失落万分。虽然他后来又复出了，并带领公牛队又夺得了三次冠军。但假设芝加哥市政厅或国会为了抚慰芝加哥公牛队球迷们的悲恸之情，通过投票要求乔丹继续打下一个赛季1/3的比赛的话，那么大多数人会认为这样一个法律是不公正的，是对乔丹的自由的一种侵犯。可是，如果国会不能强迫乔丹重返篮球场（即使只是1/3的赛季），那它又有什么权力

强迫乔丹放弃他靠打篮球所得的1/3的收入呢？

那些支持通过税收来重新分配收入的人们，对自由至上主义的逻辑提出了各种各样的反驳，而这些反驳大多数都能够得到解答。

反驳1：税收并不像强迫劳动那样糟糕

如果你被征税，那么你总是可以选择少工作一点以交更少的税；可是如果你被强迫劳动，你就没有这样的选择。

自由至上主义者的回答：是的。但是，为什么国家应当强迫你做出这样的选择呢？有的人喜欢观看日落，而有些人更喜欢那些需要花钱的活动—比如去电影院，出去吃饭，坐游艇航行，等等。为什么那些喜欢休闲的人，应当比那些更喜欢消费活动的人，交更少的税呢？

让我们来考虑这样一个类比：假如一个小偷闯进你家，他的时间只能允许他要么偷走价值1 000美元的平板电视，要么偷走藏在床垫下的1 000美元。你可能会希望他偷走电视，因为你还可以选择是否再花1 000美元再买一台。可如果小偷盗走了现金，那么就不会给你留下这样的选择了（假设现在已经来不及退还电视以获取全额退款了）。但是，这种更希望损失电视（或少工作一些）的选择偏离了话题；那个小偷（或政府）在两种情况中都做错了，无论受害者会做出什么样的调整来减轻他们的损失。

反驳2：穷人更需要钱

自由至上主义者的回答：可能是这样。但这只是说服富人通过自由选择来援助穷人的一个理由。它并没有证明，强迫乔丹和盖茨捐助慈善是正当的。从富人那里偷钱给穷人，仍然是一种偷盗，而无论这是由罗宾汉来完成还是由政府来完成的。

让我们来考虑这样一个类比：并不能仅仅因为一个正在做透析的病人比我更需要我的一个肾（假设我有两个健康的肾），就意味着他有权得到它。国家也没有权利索要我的一个肾来帮助那名正在做透析的病人，而无论他的需要有多紧急、多迫切。为什么呢？因为它是我的。需求并不能践踏我用自己拥有的东西去做想做之事的权利。

反驳3：迈克尔·乔丹并非单独作战，因此他欠那些对他的成功有所贡献的人

自由至上主义者的回答：乔丹的成功确实依赖于他人，篮球赛是一种团队竞技。人们不可能支付3 100万美元来看他在一个空荡荡的篮球场上自由投篮。如果没有队友、领队、教练、裁判员、广播员以及场地维护人员等，他就不可能获得那么多收入。

可是，这些人的服务已经获得了其市场价值。尽管他们赚得比乔丹少，可是他们自愿地接受了对他们工作的回报。因此，我们没有理由认为乔丹一部分收入是他们的。即使乔丹亏欠他的队友和教练，我们也很难弄明白这种亏欠如何能够证明对他的财产征税以给饥饿者提供食品券、给流浪者提供公共住处是正当的。

反驳4：并不是真的没有经过乔丹本人的同意而对他征税。作为一个民主国家的公民，在制定他所遵从的法律时他能够表达自己的观点

自由至上主义者的回答：民主的同意并不够。假设乔丹投票反对这项税务法，可是它最终还是通过了。美国国税局（IRS）会坚持让他交税吗？当然会。你可能会认为：既然生活在这个社会，乔丹就表示同意（至少是含蓄地）遵守大多数人的意志并服从于法律。可是这是否意味着仅仅由于作为公民而生活在此地，我们就给那大多数人写了一张空头支票，并事先同意遵守所有的法律，而无论它们正当与否呢？

如果是这样的话，那么这个大多数就可以违背少数人的意愿而对其征税，甚至没收其财富和资产。那么，个人权利如何安置？如果民主的同意证明了拿走财产的正当性，那么它是否也证明了夺走自由的正当性？这个大多数群体是否可以剥夺我的言论自由和宗教自由，并声称作为一个民主社会的公民，我已经对它的任何决定都表示同意了呢？

自由至上主义者们对以上四种反驳都已经准备好了回答，可是还有一种反驳是自由至上主义者们难以解决的：

反驳5：乔丹很幸运

他幸运地拥有那使他在篮球方面取得卓越成就的能力，并幸运地生于这样一个社会，它奖励那种腾跃空中大灌篮的能力。无论乔丹如何努力地去发展他的技能，他都不能声称自己有资格获得这些自然天赋，以及他有资格生活在一个喜欢篮球并愿意为之支付高报酬的时代。这些并不是他所作所为的结果。因此我们不能说他在道德上有权利保留他的能力所带来的所有收入。共同体为了共同善而对他的收入征税，这并没有对他做什么不义之事。

自由至上主义的回答：这一反驳质疑乔丹的天赋是否真的是他的，可是这一论证路线可能非常危险。如果乔丹没有权利拥有那些源自于其能力的运用而获得的收益，那么他就并非真正地拥有这些能力；而如果他不拥有这些能力和技能的话，那么他也并不真正地拥有自身。可是，如果乔丹不拥有自身，那么谁拥有呢？你确定你想赋予政治共同体对其公民拥有所有权吗？

自我所有权这一观念是有吸引力的，尤其是对那些想为个人权利寻求一个牢固基础的人而言。我属于我自己，而非属于国家或政治共同体的这一观念有力解释了为什么为了他人的利益而牺牲我的权利是不对的。让我们回忆一下，我们不情愿将那个大汉推落桥下以阻挡失控的电车，难道不是因为我们认识到他的生命是属于他的，才感到犹豫的吗？如果那个大汉自己选择跳下去以挽救铁轨上的工人，那么很少有人会反对。毕竟这是他的生命。可是他的生命并不能任由我们夺走或使用，即使我们有一个很好的理由。我们也可以对那个不幸的船舱男仆说同样的话。假如帕克选择牺牲自己的生命以挽救即将饿死的船员，那么大多数人会说他做了一件正确的事情。可是与他同船的船员们并没有权力自己夺走一条并不属于他们的生命。

许多反对自由主义经济的人，会在其他领域援引自我所有权的观念。这可以说明自由至上主义观念具有持久的吸引力，甚至也吸引了那些赞成福利国家制度的人们。让我们来考虑一下自我所有权在一些论证—如关于生育自由、性道德以及隐私权的论证—中的体现方式。人们经常说政府不应当禁止避孕和堕胎，因为女性应当能够自由地决定如何对待自己的身体；也有些人认为法律不应当惩罚通奸、卖淫和同性恋，因为到达法定性成熟年龄的成人应当自由地为自己选择性伙伴；有些人基于这样的理由—我拥有自己的身体，因此我应当自由地出售我的身体器官—而赞成为了移植出售自己的肾；有些人将这一原则拓展至维护辅助

性自杀的权利—既然我拥有我自己的生命，那么只要我愿意，我就应当能够自由地结束它，并获得一位愿意帮助的内科医生（或其他任何人）的帮助。政府没有权力干涉我使用自己身体或处理自己生命的自由。

“我们拥有自身”这一观念体现在许多关于自由选择的论点之中。如果我拥有我的身体、我的生命和我自己本身，那么我就应当能够自由地用它们做任何我想做之事（只要我不伤害他人）。尽管这一观念很吸引人，可是要想欣然接受它的全部后果却并非易事。

如果你被自由至上主义的原则所吸引，并且想看看它们在实际生活中能走多远的话，就请考虑一下以下案例：

出售肾器官

大多数国家都禁止买卖移植所用的器官。在美国，人们可以捐献他们的一个肾，却不能在市场上公开出售。可是有些人认为这些法律应当改变，因为每年有成千上万的人在等待肾移植中死亡—如果有一个买卖肾的自由市场，那么肾的供应量将会增加。他们还认为那些需要钱的人如果想卖的话，他们应当能够自由地出售自己的肾。

允许买卖肾器官的一个理由是基于自由至上主义的自我所有权观念：如果我拥有自己的身体，那么我应当能够自由地、如我所愿地出售我的身体器官。正如诺齐克所写：“‘对某物具有所有权’这一观念的核心思想……就是决定对某物做什么的权利。”[84]然而却很少有器官买卖的倡导者们接受这种彻底的自由至上主义逻辑。

其原因在于大多数支持在市场上买卖肾器官的人都强调挽救生命的道德重要性，以及这样一个事实：大多数捐出一个肾的人，都能够用另外一个肾继续生活。然而，如果你相信你的身体和生命是你的财产，那么这些考虑就都不真正重要。如果你拥有自身，那么你如自己所愿地使用自己身体的权利就是出售自己身体器官的一个足够的理由。你挽救的生命或你做的善事都是无关紧要的。

为了弄明白为何如此，让我们来想象两个有点极端的例子：

首先，假如那个想购买你另外一个肾的人是一个非常健康的人。他之所以出价8 000美元购买你（或更有可能是一个发展中国家的农民）的一个肾，并不是因为他十万火急地需要器官移植，而是因为他是一个

古怪的艺术品经销商。他向富裕的客户出售人体器官，以作为茶余饭后的谈资。人们应当获许为了这种目的而买卖肾器官吗？如果你认为我们拥有自身的话，那么你就会很难说不。重要的不是目的，而是如自己所愿地处理我们所有物的权利。当然，你也许会反对滥用身体器官，只赞成为了挽救生命而出售器官。然而，如果你持这种观点，那么你对器官自由买卖的辩护就不是基于自由至上主义的。你可能会承认我们对自己的身体并没有一种无限的所有权。

现在让我们来考虑第二个例子。假如一个印度村庄里的某个艰难维生的农民，他最大的愿望就是将他的孩子送进大学。为了筹这笔钱，他卖了一个肾给一个亟须进行移植的美国富人。若干年以后，当这个农民的第二个孩子也到了进大学的年纪时，另一个购买者来到了他们村庄，并出高价购买他的第二个肾。他还应当自由地出售这个肾吗？—即使这样会要他的命。如果器官买卖的道德理由基于自我所有权观念，那么答案就是肯定的。这个农民拥有自己的一个肾，而对另外一个肾就没有所有权—这说不通。有些人可能会反对说，没有人应当被引诱为了钱而放弃自己的生命。可是，如果我们拥有自己的身体和生命，那么这个农民就有权出售自己的第二个肾，即使这样就等于出卖他的生命。（这一情形并不完全是虚构的。在20世纪90年代，一个加利福尼亚的囚犯想把自己的第二个肾捐给自己的女儿，但被医院的伦理委员会拒绝了。）

当然，我们可能仅仅允许那些用来挽救生命，并且不危害出售者生命的器官出售。然而，这样的一项政策就不是基于自我所有权的原则。如果我们真的拥有自己的身体和生命，那就应当由我们来决定是否出售我们的身体器官，是否为了某种目的冒某种风险。

辅助性自杀

2007年，79岁的医生杰克·凯沃金（Jack Kevorkian）出现在密歇根的一个监狱，因为他八年来一直给那些身患绝症的、想死的病人提供致命性的药物。作为保释的条件，他同意不再帮助任何病人自杀。在20世纪90年代，凯沃金医生（他以“死亡医生”之名被人熟知）一直参加争取允许辅助性自杀的法律通过的运动，并且身体力行，帮助130人结束了他们的生命。他给美国哥伦比亚广播公司的电视节目提供了一段长达60分钟的录像，这段录像记录了他实施谋杀行为的过程：他给一名患有路盖里格氏症（Lou Gehrig’s disease）的病人注射了一剂致命的药物。

[85]在交出这段录像后不久，他被指控、审判，并被判为二级谋杀罪。

在凯沃金的故乡—密歇根州，以及在除了新奥尔良州和华盛顿州之外的其他任何一州，辅助性自杀都是违法的。许多国家禁止辅助性自杀，只有少数国家（最著名的是荷兰）明确地表示允许。

初看起来，支持辅助性自杀的论点似乎是自由至上主义哲学的一次书面申请。对于自由至上主义者而言，禁止辅助性自杀的法律是不正当的，其原因如下：如果我的生命是属于我的，那么我就应当可以自由地放弃它；如果我与某个人达成一个自愿的协议以帮助我结束生命，那么国家就没有权力干涉。

然而，允许辅助性自杀的理由，不一定要依赖于这样的观念—我们拥有自身，或我们的生命属于我们自己。有些支持辅助性自杀的人并没有援引自我所有权，而是以尊严和同情的名义加以支持。他们认为，那些正遭受巨大痛苦的患有绝症的病人，应当能够加速他们的死亡，而不是在难以忍受的痛苦中苟延残喘。甚至那些相信我们拥有维持人类生命的普遍义务的人们，都可能据此推论，在某些时刻，同情的要求超过我们维持人类生命的义务。

自由至上主义为那些身患绝症的病人的辅助性自杀所作的推论很难脱离同情性的推论。为了评价自我所有权观念所具有的道德力量，让我们来考虑一个与绝症患者无关的辅助性自杀的案例。不可否认，这是一个怪异的案例，可是这种怪异却能让我们评价自由至上主义的逻辑本身，而不用考虑尊严和同情。

经双方同意的吃人

2001年，在德国罗滕堡的一个村庄，发生了一桩奇事。伯恩德–于根·布兰迪斯（Bernd-Jurgen Brandes），一名43岁的软件工程师，回应了一则网络上的广告。该广告寻找一些愿意被杀且被吃掉的人，由阿敏·迈维斯（Armin Meiwes）—一名42岁的电脑技术人员发布。迈维斯没有提供任何经济补偿，而只有这种体验本身。大约有200人回复了这则广告，其中四个人赶到迈维斯的农舍参加面试，但后来他们表示对此不感兴趣。然而，当布兰迪斯遇到迈维斯，并在喝咖啡时考虑后者的提议时，他同意了。后来，迈维斯杀死了他的客人，将尸体肢解，并把其装进塑料袋保存在冰箱里。直到他被捕时，这个“罗滕堡的食人者”已经吃

掉了他那个自愿的受害者的40磅肉，其中一部分肉是他用橄榄油和大蒜烹饪过后再食用的。[86]

当迈维斯被押受审时，这一骇人听闻的案件深深地震惊了公众，同时也让法庭非常困惑。德国没有禁止吃人的法律。辩护律师坚持认为，犯罪嫌疑人不能被判谋杀罪，因为这个受害人是自愿参与自己的死亡体验的。迈维斯的律师认为其当事人只是“被要求杀人”而有罪，这是一种辅助性自杀，最多只能判五年的有期徒刑。法庭将迈维斯判为过失杀人并判处八年半的有期徒刑，试图以此来解决这一难题。可是两年之后，上诉法院推翻了这一过于宽大的判决，并将迈维斯判为终身监禁。这一卑劣的故事以一种怪异的结局而收场。据报道，这名食人杀人犯在监狱中变成一名素食主义者，因为他认为工厂化农业经营太不人道了。

两个成人之间相互同意的同类相食，向自由至上主义的自我所有权原则以及由此得出的公正观念，提出了一种终极性的考验。这是辅助性自杀的一种极端的形式。由于它与缓解一名绝症患者的痛苦无关，因此它只能基于这样的理由—我们拥有自己的身体和生命，我们能如自己所愿地对待它们—而得到辩护。如果自由至上主义的主张是对的，那么禁止达成同意的食人的法律就是不正当的，是对自由权利的一种侵犯。国家不能惩罚阿敏·迈维斯，就像它不能为了帮助穷人而向比尔·盖茨和迈克尔·乔丹征税一样。

---

[74]Matthew Miller and Duncan Greenberg, “The Forbes 400,” Forbes, September 17, 2008, at www.forbes.com/2008/09/16/forbes-400-billionaires-lists-400 list08_cx_mn_0917richam-ericans_land.html.

[75]Lawrence Michel, Jared Bernstein, and Sylvia Allegretto, The State of Working America 2006/2007: An Economic Policy Institute Book, Ithaca, N.Y.: ILR Press, an imprint of Cornell University Press, 2007, using data from Edward N. Wolff (2006), at www.stateof workingamerica.org/tabfig/05/SWA06_05_Wealth.pdf. See also Arthur B.Kennickell, “Currents and Undercurrents: Changes in the Distribution of Wealth, 1989-2004,” Federal Reserve Board, Washington, D.C., January 30, 2006, at www.federalreserve.gov/pubs/oss/oss2/papers/concentration. 2004.5.pdf.

[76]Friedrich A. Hayek, The Constitution of Liberty (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

[77]Milton Friedman, Capitalism and Freedom (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p.188.

[78]Ibid., p.111.

[79]Ibid., pp.137–160.

[80]Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books, 1974), p.ix.

[81]Ibid., pp.149–160.

[82]Ibid., pp.160–164.

[83]Ibid., p.169.

[84]Ibid., p.172.

[85]Ibid., p.171.

[86]Monica Davey, “Kevorkian Speaks After His Release from Prison,” New York Times, June 4, 2007.

[87]Mark Landler, “Eating People Is Wrong! But Is It Homicide? Court to Rule,” New York Times, December 26, 2003, p.A4.

[88]Mark Landler, “German Court Convicts Internet Cannibal of Manslaughter,”New York Times, January 31, 2004, p.A3; Tony Paterson, “Cannibal of Rotenburg Gets 8 Years for Eating a Willing Victim,” The Independent (London), January 31, 2004, p.30.

[89]Luke Harding, “German Court Finds Cannibal Guilty of Murder,” The Guardian (London), May 10, 2006, p.16.

[90]Karen Bale, “Killer Cannibal Becomes Veggie,”Scottish Daily Record, November 21, 2007, p.20.

(5)罗宾汉是英国民间传说中侠盗式的英雄人物，相传他活跃在1160～1247年间的英国，是一位劫富济贫，行侠仗义的绿林好汉。—编者注

第四章 雇佣帮助 / 市场与道德

许多我们现在争论得最热烈的、关于公正的话题，都与市场的作用有关：自由市场是公平的吗？有没有一些东西是我们不能或不应当用金钱购买的？如果有的话，这些东西是什么呢？买卖它们又有什么错呢？

支持自由市场的理由一般基于两种主张：一种与自由有关，另一种则与福利有关。第一种是自由至上主义者支持市场自由的理由。它认为，让人们参与自由交换就是尊重他们的自由，干涉这种自由市场的法律，就侵犯了个人的自由。第二种是功利主义者支持市场自由的理由。它认为，自由市场促进了公共福利，当两个人做交易的时候，双方都获利。只要他们的交易使双方获益，而又不伤害任何其他人，那么它肯定会增加总体的功利。

市场自由的怀疑者们质疑这些主张。他们认为市场的选择并不总是像表面上看起来的那样自由，并且如果我们为了金钱而买卖某些东西和社会行为的话，那么它们就会被腐蚀或被贬低。

在这一章中，我们将考察这样一种道德—出钱雇用人们做两种截然不同的工作：打仗和生孩子。通过这些有争论的事件思考市场的对与错，将会帮助我们辨清关于公正的主要理论之间的区别。

何谓公正—征召士兵还是雇佣士兵？

在美国内战的最初几个月，集会的激情和爱国的情绪激发了北部几个州的好几万人自愿投身于联邦军队。可是在牛奔河战役中，联邦军队被打败；接着在第二年春天，乔治·麦克莱伦（George B. McClellan）将军攻占里奇蒙的努力也以失败告终。由此，北方人开始怀疑这场战争会不会很快结束。他们需要征召更多的士兵。于是，在1862年6月，亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）签署了联邦政府的第一份征兵法，而南方同盟则在此之前就已经有了征兵法。

征兵与美国个人主义传统的精神相冲突，于是联邦政府的征兵法对这一传统做出了一个惊人的让步：任何被征召而又不想服兵役的人，可以雇用一个人来代替他。[91]

于是，被征召入伍者们在报纸上刊登广告，开出1　500美元的高价寻求替代者，这在当时是一笔数目可观的钱。南方同盟军的征兵法同样也允许雇用替代者，从而引发了这样一句口号—“富人的战争，穷人的战斗”，这种抱怨之声在北方也得到了回应。1863年3月，国会通过了一部新的征兵法，试图平息这一抱怨。尽管它没有消除雇用替代者的权利，但是它规定：任何被征召入伍的人，可以向政府交纳300美元的费用而免除兵役。尽管这笔钱几乎相当于一个普通体力劳动者一年的工资，但这项法律试图将豁免费控制在普通工人能支付的范围之内。有些城市和郡县向当地征召入伍者提供资助；一些保险公司每个月向受保人为某一险种征收一定的保险费，该险种将覆盖免除兵役的费用。[92]

尽管这种代偿金旨在提供廉价的兵役豁免，可是它在政治上却比允许雇用他人参军更加不受欢迎—也许因为这似乎是在给人类生命（或死亡的危险）定价，而且经过了政府批准。报纸头条宣称：“要300美元，还是要命？”对兵役法以及这300美元代偿金的愤怒引发了针对征兵军官的暴乱，最著名的是1863年6月纽约市的征兵暴乱，该暴乱持续了好几天，并夺去了一百多人的生命。第二年，国会制定了一项新的征兵法，取消了代偿金制度。然而，在整个战争期间，雇用替代者的权利在北方（尽管不在南方）却一直保留着。[93]

最后，只有很少的应召入伍者在联邦军队中作战。（即使在征兵制确立之后，军队的大部分成员也都是由志愿兵组成，他们都是受大笔报酬或被征兵的威胁驱使而参军。）许多在征兵抽签中抽中号码的人都逃跑了，或由于残疾而被豁免了。在实际征召的大约27.7万人中，有8.7万人支付了代偿金，7.4万人雇用了替代者，只有4.6万人服了兵役。[94]那些雇用他人替自己打仗的人包括安德鲁·卡内基、摩根、西奥多和富兰克林·罗斯福的父辈，以及后来的总统切斯特·阿瑟和格罗弗·克利夫兰。[95]

这种内战时的体制是一种正当的分配军事服务的方式吗？当我向学生们提出这一问题时，几乎所有人都说不。他们认为，允许富人雇用他人替自己打仗是不公平的。像许多在19世纪60年代参加示威游行的美国人一样，他们认为这一体制是一种阶级歧视。

我接着问学生们，他们是支持征兵制，还是支持我们现在的志愿兵役制度。几乎所有人（像大多数美国人一样）都支持志愿兵役制度。然而，这就引发了一个棘手的问题：如果内战的体制不公平是因为让富人雇用他人为他们打仗的话，难道这一反对就不适用于志愿兵役制度吗？

当然，雇用的方式有所不同。安德鲁·卡内基不得不自己寻找替代者并直接付钱给他；现在，由部队招募士兵参加在伊拉克或阿富汗的战争，而我们—纳税人—集体地付钱给他们。然而，下列情形仍然存在：不愿意入伍的我们雇用其他人冒着生命危险为我们打仗。从道德上来讲，以上两者有什么区别呢？如果内战中雇用替代者的体制是不公正的，那么志愿兵役制度不是也不公正吗？

为了考察这一问题，让我们将内战体制放置一边，先考虑两种常规的征兵方式—强制征兵和市场征兵。

强制征兵扩充军队的最简单的形式就是要求所有符合条件的公民都要服兵役；或者，如果不需要所有人的话，就通过抽签的方式来决定哪些人将被召集。这一制度被美国人用于第一次和第二次世界大战。在越南战争时期，他们也使用了征兵制，尽管这一体制非常复杂，并且有大量的学生和占据特定职位的人们推迟参军，从而很多人避免了参战。

征兵制使人们更加强烈地反对越战，尤其是在大学校园内。这在某种程度上促使理查德·尼克松（Richard Nixon）总统提议废除征兵制；1973年，当美国军队逐渐从越南战场上退出时，志愿兵役制度代替了征兵制。由于兵役不再是强制性的，部队增加了报酬和其他福利，以吸引它所需要的士兵。

今天我们使用的“志愿兵役制”这一术语，指的就是通过运用劳动力市场—就像饭店、银行、零售商和其他生意一样—来扩充士兵队伍。“志愿兵役制”这一术语是某种误称。志愿兵并不像一支自愿的消防队—人们在这里服务却没有收入；也不像贫民施舍处—志愿者们在这里奉献自己的时间；志愿军是一支职业化的军队，士兵们在这里为了报酬而工作。这些士兵仅仅在以下意义上才是“志愿者”：当获得报酬的雇员在任何职业中都是志愿者。没有人是被征召的，这份工作由那些自愿参军，以换取工资和其他利益的人履行。

关于一个民主社会应当如何扩充军队的争论在战争时期尤为激烈，

如内战时期的征兵暴乱，以及越战时期的抗议所证实的那样。在美国采用了一种志愿兵役制之后，关于兵役分配的公正问题就逐渐淡出了公众的关注范围。然而，由美国发动的伊拉克战争和阿富汗战争，又复兴了公众关于这一问题的讨论：一个民主社会通过市场的手段招募士兵是否正当呢？

大多数美国人都支持志愿兵役制，很少有人想回到征兵制。（2007年9月，在伊拉克战争期间，一项盖洛普民意测验发现，80%的美国人反对恢复征兵制，支持恢复征兵制的只占18%。[96]）然而，这种再次兴起的关于志愿兵役制度和征兵制的争论使我们不得不直面一些重大的政治哲学问题—一些关于个人权利和公民责任的问题。

为了探讨这些问题，让我们来比较一下我们已经考虑过的三种分配军事服务的方式—征兵制、允许雇用替代者的征兵制（内战的制度）以及市场体制。哪一种是最为正当的呢？

1. 征兵制
2. 允许有偿替代者的征兵制（内战制度）
3. 市场体制（志愿兵役制度）

支持志愿兵役制度的理由

如果你是一个自由至上主义者，那么答案就非常明显。征兵制（政策一）是不公正的，因为它具有强迫性，是一种奴役的形式。它暗示着政府拥有其公民，并且能够任意对待他们，包括强迫他们去打仗以及在战场上拿自己的生命去冒险。罗恩·保罗（Ron Paul）是国会的一名共和党成员和自由至上主义的领军人物，近期他发表了如下主张以反对在伊拉克战争中恢复征兵制："征兵制是一种奴役，这一点一目了然。第13次宪法修正案认定它是非法的，该修正案禁止非自愿的束缚。入伍者可能会丧命，这使得征兵制成为一种非常危险的奴役。"[97]

然而，即使你并不认为征兵制等同于奴役，你也可能基于这样的理由而反对它：它限制了人们的选择，并因此而减少了总体幸福。这是一种反对征兵制的功利主义的论点，它认为与一种允许雇用替代者的制度相比较，征兵制阻止双方受益的相互交换，从而减少了人们的福利。如

果安德鲁·卡内基和他的替代者两人都想做一笔交易，我们为什么要阻止他们这么做呢？达成交换的自由似乎增加了每一方的功利，而不损害任何一方的利益。因此，对于功利主义者们来说，内战制度（政策二）要比纯粹的征兵制（政策一）更好。

我们很容易就能明白，功利主义的观念会如何支持市场的推理。如果你认为一次自愿的交换使双方获益，而且不伤害其他任何人，那么你就有一个很好的功利主义的理由任由市场来做出裁定。

如果我们现在比较内战制度（政策二）与志愿兵役制度（政策三）的话，我们也能明白这一点。为应征入伍者雇用替代者辩护的逻辑同样也可以为一种完全市场化的解决方式论证：如果你准备让人们雇用替代者，那为什么要先招募呢？为什么不简单地通过劳动力市场来招募士兵呢？—设定必要的工资和报酬来吸引所需士兵的数量和质量，并且让人们自己选择是否接受这个工作。没有人违背自己的意愿而被迫服兵役，那些想要服兵役的人们也可以独立判断总体上军事服务是否比其他选择更好。

因此，从功利主义的角度来看，志愿兵役制度似乎是三种选择中最好的一个。让人们根据所提供的报酬而自由地选择参军入伍，这就使得只有当服务于军事能够使他们的利益最大化的时候，他们才会这样做。那些不想服兵役的人也不必遭受以下这一功利的损失：即违背他们的意愿而被迫服兵役。

我们可以想象，一个功利主义者可能会反对说志愿兵制度比征兵制度更贵。为了吸引所需要的士兵的数量和质量所支付的报酬和利益一定比士兵们被迫服兵役时要高。因此，一个功利主义者可能会担心获得更高报酬的士兵们所增加的幸福会被为兵役支付更多的纳税人的不幸福感所抵消。

然而，这种反驳并不是很令人信服，尤其当备选项是征兵制（无论是否可以雇用替代者）的时候。基于功利主义的理由而坚持以下这些观念是非常古怪的—即认为纳税人为政府的其他服务（如警卫和防火）所支付的各种花费应该降低，代价是强迫任意选出的人以低于市场价的报酬去执行这些任务；或者高速公路的维修费用应该降低，代价是要求一部分由抽签选出来的纳税人自己去做这份工作或雇用他人去做。由这种强制性的方式而产生的不幸福很可能会超过纳税人为支付更便宜的政府

服务而获得的利益。

因此，从自由至上主义和功利主义这两种推理方式来看，志愿兵役制度似乎是最好的，内战的那种混合制度位列第二，而征兵制是最不可取的分配军事服务的方式。然而，我们至少可以有两种反驳来反对这种论证路线：一种反驳与公平和自由有关，而另一种则与公民德性和共同善有关。

反驳1：公平与自由

第一种反驳认为，对于那些选择范围非常有限的人而言，自由市场并不总是自由的。让我们来考虑一个极端的例子：一个无家可归的、睡在桥墩下的人，可能在某种意义上是选择了睡在桥墩下，可是我们未必会认为他的选择是一个自由的选择。我们也没有足够理由认为与睡在公寓里相比，他肯定更加喜欢睡在桥墩下。为了弄明白他的选择是反映出他喜欢睡在户外，还是反映出他支付不起一间公寓，我们就需要了解他的生活背景。他是自由选择这样做呢，还是迫不得已？

我们也可以对一般的市场选择—包括人们在承担各种工作时做出的选择，提出同样的质疑。这如何运用到军事服务的问题上呢？如果我们不深入了解主要社会背景，那么我们就不能判断志愿兵役制度是否公正：在这个社会中机会平等是否达到了合理的程度？是不是有些人几乎没有别的选择？是不是每个人都有获得大学教育的机会？或者对某些人来说，上大学的唯一途径就是参军入伍呢？

从市场推理的角度来看，志愿兵役制度是具有吸引力的，因为它避免了征兵制的强迫性。它使得军事服务取决于人们的意愿。可是，有些志愿服兵役的人可能与那些逃避兵役的人一样，其实并不愿意服兵役。如果贫困和经济困难的情况非常普遍，入伍的选择可能仅仅反映出选择余地的匮乏。

根据这一反驳，志愿兵可能并不是像看上去那样自愿。实际上，它可能涉及一种强迫的成分。如果社会中的一些人没有其他的好的选择，那么那些选择入伍的人实际上就是被经济需要强迫而参军。在这种情况中，征兵制和志愿兵役制度之间的区别，就不在于一个是强迫性的，而另一个是自由的；相反，每一种都采用了一种不同形式的强迫—在第一种情形中是法律的强迫，在第二种情形中是经济需要的压力。只有当人

们可以在一个合理的范围内选择体面的工作时，我们才能说他们选择为了报酬而参军反映出了他们的偏好，而并非是选择余地的有限性。

如今我们志愿兵队伍的阶级构成至少在某种程度上证实了这一反驳。低收入到中等收入（中等家庭的年收入为30 850~57 836美元）地区的年轻人不成比例地出现在现役部队的新兵队伍当中。[98]其中最少出现的是最穷的10%的人口（他们中的很多人都不具备必需的教育和技能），以及最富的20%的人口（这些人来自于家庭收入在66 329美元以上的地方）。[99]近些年，超过25%的部队新兵都没有正式的高中毕业证书。[100]平民人口中46%的人接受过某种大学教育，但只有6.5%的18~24岁的现役军人曾经读过大学。[101]

近些年，美国社会中最有特权的年轻人都没有选择服兵役。最近有一本关于武装力量的阶层构成的书，其标题敏锐地捕捉到了这一点：《擅离职守：美国上层社会在军事服务中未经允许的缺席》（AWOL: The Unexcused Absence of America's Upper Classes from Military Service）。[102]普林斯顿大学1956届的750名毕业生中，有大多数人（450名）毕业后参军了；而在2006届的1 108名学生中，只有9个人入伍。[103]类似的模式也出现在其他精英大学以及首都地区。只有2%的国会议员有子女在部队服役。[104]

国会议员查尔斯·兰格尔（Charles Rangel）是一名来自哈莱姆的民主党人，也是一位佩有朝鲜战争勋章的老兵。他认为这一情形是不公平的，并且号召要恢复征兵制。他写道："只要美国人正在被送往战场，那么每个人都应当作好准备，而不仅仅是那些由于经济条件窘迫而被划算的入伍奖金和教育奖励所吸引的人们。"他指出，在纽约市，"兵役负担的分配严重不成比例。2004年，这个城市70%的志愿兵是黑人或拉丁美洲人，他们都是从低收入社区招募的。"[105]

兰格尔反对伊拉克战争，他相信如果政策制定者的孩子们不得不分担打仗的重任，那么他们永远也不会发动这场战争。他还认为，考虑到美国社会中机会的不平等，通过市场来分配军事服务，对于那些只有最少选择余地的人来说是不公平的：

> 绝大多数为了这个国家在伊拉克服役的人都来自内陆城市内部或乡村地区的贫困社区；在这里，高达4万美元的入伍奖金和几千美元的教育津贴有着很大的吸引力。对于那些有条件上大学的人而

言，这些奖励与冒生命危险相比简直一文不值。[106]

因此，对支持志愿兵役制度的市场论点的第一种反驳，与不公平和强迫有关—阶级歧视的不公平，以及发生于以下情况的强迫：经济困难迫使年轻人甘冒生命危险来换取大学教育和其他奖励。

请注意，这并不是反对志愿兵役制本身，它仅仅适用于存在大量不平等的社会中运行的志愿兵役制。当这些不平等得到缓解时，你就能撤销这一反驳。例如，让我们来想象一个完全平等的社会。在这个社会中，每个人都有同等的受教育的机会；在这个社会中，没有人会抱怨参军入伍的选择是出于经济需要被迫做出的，因而是不自由的。

当然，没有任何一个社会是完全平等的，因此，强迫的危险总是存在于人们在劳动力市场中做出的选择。我们需要多大程度的平等来保证市场的选择是自由的，而不是被迫的？社会背景条件的不平等在何种程度上破坏了那些基于个人选择的社会制度（如志愿兵）的公平性？在什么条件下，自由市场才是真正的自由？为了回答这些问题，我们需要考察那些将自由—而非功利—作为公正核心的道德和政治哲学。因此，让我们先搁置这些问题，直到后面几章我们讨论伊曼纽尔·康德和约翰·罗尔斯时再作讨论。

反驳2：公民德性和共同善

与此同时，让我们来考虑第二种对运用市场来分配军事服务的反驳—以公民德性和共同善为名义的反驳。

这种观点认为军事服务不仅是一种工作，也是一种公民责任。根据这种观点，所有的公民都有义务为国家服务。这种观点的支持者们相信，这种义务只能通过服兵役才能得到履行；而另一些人则认为，这种义务可以通过其他形式的国家服务而得到履行，如参加和平队、美国志愿队、为美国而教的项目等。(6)可是，如果军事服务（或国家服务）是一种公民义务，那么将它放到市场上去出售就是不对的。

让我们来考虑另外一种公民责任—出任陪审员的责任。履行陪审员的义务没有死亡风险，可是被召集出席做陪审员的任务却可能是非常繁重的，尤其是当它与工作或其他紧迫的任务相冲突的时候。可是，我们不允许人们雇用他人代替他们担任陪审员，我们也不允许运用劳动力市

场来形成有报酬的、专业的“自愿者”陪审团制度。为什么呢？从市场论证的角度来看，我们可以得出一个支持这样做的理由。那个反对征兵制的功利主义的论点同样可以用来反对征募陪审员：允许一个工作繁忙的人雇用他人替代自己，会让双方获益。最好废除强制征募陪审员的制度，让劳动力市场招募到足够的、合格的陪审员，就能使想要这份工作的人得到它，而让不喜欢这份工作的人避开它。

那么我们为什么要放弃陪审员市场带来的社会利益呢？可能是因为我们担心那些获得报酬的陪审员会过多来自贫困地区，担心司法的质量会受到影响。可是，我们没有理由认为富人比那些出身卑微的人更胜任陪审员的职位。在任何一种情况下，我们都可以调整工资和津贴（就像军队所做的那样），以吸引那些具有必要的教育和技能的人。

我们之所以招募，而不是雇用陪审员的原因在于，我们认为，在法庭上参与审判是一项所有公民都应当分担的责任。审判员并不只是投票，他们还与其他人就相关证据和法律进行商讨。而这种商讨吸收了陪审员们从多种多样的生活道路中积累的各种经验。履行陪审员义务不仅是一种解决问题的方式，它还是一种公民教育形式，是一种民主公民身份的体现。尽管陪审员义务并不总是能起到教化作用，但所有公民都有义务履行它的这一观念，使法庭和人民之间保持着一种联系。

我们可以对军事服务说同样的话。支持征兵制的论点认为军事服务和陪审员义务一样，是一种公民责任，它体现并深化了民主公民身份。以这种观点来看，将军事服务变成一种商品—一种我们雇用他人来履行的任务—就腐蚀了那应当支配着它的公民理想。根据这种反驳，雇用士兵来为我们打仗之所以是不对的，并不是因为这对穷人不公平，而是因为它允许我们放弃一项公民责任。

历史学家戴维·肯尼迪（David M. Kennedy）就提出了这种论点。他认为：“美国现在的武装力量，具有很多雇佣军的特征。”他所说的雇佣军是指一支获得报酬的专业军队，这支军队在很大程度上脱离于它为之战斗的社会。[107]他并非有意贬低那些入伍士兵的动机，他所担忧的是，雇用相对较少的一部分同胞来帮我们打仗，就让余下的我们都逃脱了，这就切断了民主社会的大多数公民和那些以他们的名义而战的士兵们之间的联系。

肯尼迪评论道：“与人口成比例，如今在役的军事编制是当初赢得第

二次世界大战的军事力量的4%。”这使得政策制定者们相对来说很容易将国家投入战争，而不需要获得社会整体的广泛而深入的许可。“历史上最强大的军事力量，现在竟能够毫不费力地以一个社会的名义被送往战场。”[108]志愿兵役制免除了大多数美国人为了国家而战斗、捐躯的责任。虽然有些人认为这是一个有利因素，但这种从共同牺牲中的豁免却是以政治责任被腐蚀为代价的：

> 绝大部分无论如何都不会冒服兵役之危险的美国人，实际上雇用了一些处于最不利地位的同胞们，去做一些最危险的事情，而这些大多数则继续他们自己的事务，没有流血牺牲，没有心烦意乱。[109]

最著名的、支持征兵制的公民理由，是由让–雅克·卢梭（Jean-Jacques Rousseau，1712~1778）—一位出生于日内瓦的启蒙运动政治哲学家—提出来的。在《社会契约论》一书中，他认为，将一项公民义务转变成为一种可在市场上出售的商品，并没有增加自由，而是暗中破坏了自由：

> 当公共服务不再是公民的主要事务，并且人们宁愿掏钱而不愿本人亲自来服务时，那么，这个国家离垮台也就不远了。当必须奔赴战场时，他们可以出钱雇兵，而自己待在家中……在一个真正自由的国度，公民们亲自去做每一件事情，而不用钱来做任何事情。他们非但不付钱以免除自己的义务，反而花钱来购买那亲身履行自己义务的特权。我无法认同通常的观念，我相信强制劳役要比征税更不违反自由。[110]

卢梭坚定的公民权观念及其对市场警惕的观点，看起来与我们现在的观念相差甚远。我们更容易将国家及其有约束力的法律和规则看做强制的范畴，而将市场及其自由交换看做是自由的范畴。卢梭会认为恰好相反—至少在涉及公民善的地方是这样。

市场的倡导者们可能会通过反对卢梭狂热的公民权观念，或否认它与军事服务之间的关联，而为志愿兵役制辩护。然而，卢梭激发的公民理想，即使是在美国这样一个由市场驱动的社会，仍然能够引起一定程度上的共鸣。大多数志愿兵役制的支持者都强烈否认它等同于雇佣军。他们正确地指出很多人服兵役都是被爱国主义所激励，而不仅是受报酬

和津贴所驱动。可是，为什么我们认为这一点很重要呢？如果这些士兵们表现非常好，我们又为什么应当关心他们的动机呢？即使我们把招募新兵的工作转移至市场，我们也会发现很难使军事服务脱离于古老的爱国主义和公民德性的观念。

因此，让我们来考虑这样一个问题：当代志愿兵和雇佣军之间真正的区别是什么呢？它们都是付钱给士兵去战斗，都以工资和其他津贴的承诺来诱惑人们参军。如果市场是一种适当的招募军队的方式，那么，雇用士兵到底错在何处呢？

人们可能会回答道，雇佣军是外国国民，他们只是为了报酬而战，而美国志愿兵部队只雇用美国人。然而，如果劳动力市场是一种适当的招募士兵的方式，那么为什么美国军队在雇用士兵的时候要根据国籍而有所歧视？为什么它不应该在其他国家的公民—他们想要这份工作并且拥有相关的条件—中积极地招募士兵呢？为什么不从发展中国家—那里工资低廉而好工作又非常少—招募一支外国兵团呢？

人们有时候辩称外国士兵会不如美国人忠诚。可是国籍并不能保证战场上的忠诚，而且部队征兵者可以审查外国应聘者，以测定他们的忠诚程度。一旦你接受了“军队应当运用劳动力市场来扩军”的这一观念，那么，在原则上，你就没有理由将入选资格限定在美国公民之内，除非你相信军事服务毕竟是一种公民责任，是公民身份的体现。可是，如果你相信这一点，那么你就有理由质疑这种市场解决之道。

征兵制的结束距今已跨越了两代人了，美国人在将市场推理的完整逻辑运用于军事服务时仍犹豫不决。法国外籍军团则有着悠久的招募外国士兵为法国打仗的历史。尽管法国的法律禁止军团积极地在法国之外招募士兵，可网络却使这一限制变得毫无意义。它们以13种语言在网上征兵，现在已经吸引了来自全世界的新兵。如今它们大约有1/4的兵力来自于拉丁美洲，来自中国和亚洲其他国家的人数比例也在逐渐上升。[111]

美国没有成立外籍军团，不过它已经往这个方向迈出了一步。随着伊拉克战争和阿富汗战争的延续，部队很难达到招募新兵的目标；面对这一困难，部队已经开始招募那些目前以临时签证居住在美国的外国移民，其诱惑包括高报酬和更快地获得美国公民身份。现在大约有3万名非美国公民在美国军队中服役。这一新项目将把入选资格从持有绿卡的

永久居民拓展至临时移民、外国学生和难民。[112]

招募外国士兵并不是市场逻辑演绎出来的唯一方式。一旦你将军事服务看做是一项工作，像任何其他的工作一样，那么我们就没有理由认为这种雇佣工作必须由政府来完成。实际上，美国现在正将军事职责大规模地承包给私人企业。私人性质的军事承包商，在世界范围内的各种冲突中发挥着越来越重要的作用，并构成了美国在伊拉克驻军的一个重要组成部分。

2007年7月，据《洛杉矶时报》（Los Angeles Times）报道，在伊拉克，由美国人付钱雇用的个体工人的人数（18万人）超过了美国部队在那里的驻军人数（16万人）。[113]许多工人做的都是非战斗性的后勤工作—建造基地、维修汽车、运输必需品以及提供饮食服务等。然而，也有大约5万人是携带武器的保安人员，他们的工作是保卫基地、军队和外交人员，经常遭遇战火。[114]超过1 200名个体工人在伊拉克被杀，但是，他们没有躺在盖着国旗的棺材中回归故里，他们的死亡数目也没有被包括在美国军队的死亡人数之内。[115]

这些重要的私人军事公司之一就是黑水国际（Blackwater Worldwide）。该公司的首席执行官埃里克·普林斯（Erik Prince）是前海豹突击队的成员，他热烈地信仰自由市场。他反对这样一种说法，即认为他的士兵是“雇佣兵”，他认为这一术语具有“诽谤性”。[116]普林斯解释道：“我们在试着为国家安全机构做一些联邦快递（Federal Express）曾经为邮政业所做的事情。”[117]由于黑水公司在伊拉克所提供的服务，它在政府合同中获得了超过10亿美元的收入，可是，它也经常成为争论的中心议题。[118]它的角色最初于2004年获得公众的关注，当时，它的4名雇员在费卢杰遭到伏击并被杀害，其中两具尸体被挂在桥上。这一事件导致乔治·W·布什总统命令海军陆战队攻入费卢杰，投入一场与叛乱分子的大规模、代价昂贵的战斗。

2007年，6名黑水公司的保安在巴格达广场上对人群开火，打死了17个平民。这些声称自己先遭到射击的保安躲过了伊拉克法律的起诉，因为这些法律是在美国入侵后由美国管理当局制定的。这些个体工人最终由于过失杀人而遭到美国司法部门的起诉，并且这一事件导致了伊拉克政府要求黑水公司从本国撤出。[119]

国会以及许多公众一般来说都反对将战争承包给像黑水国际这样的

追求利益的公司。许多批评都集中于这些公司的不可信任问题，以及他们参与的虐待事件。在黑水射击事件发生的几年前，其他公司的雇佣工人一部分就是在阿布格莱布监狱中虐待被拘留者的人。尽管参与虐待的军队士兵受到了军法审判，可是那些雇佣工人却没有受到惩罚。[120]

然而，假设国会对私人军事公司严加管理，以使得它们更加可靠，并使其雇员达到适用于美国士兵的行为标准，那么雇用私人公司来为我们打仗是否就无法反驳了呢？抑或，在付钱给联邦快递来传送邮件与雇用黑水公司来在战场上传送致命武器这两者之间，是否存在一种道德上的差别呢？

为了回答这一问题，我们不得不解决一个先于此的问题：军事服务（或一般的国家服务）是一种所有公民都有义务履行的公民责任呢，还是一种被劳动力市场所恰当地管理的、像其他艰巨而冒险的职业（如采煤、商业捕鱼）一样的工作？为了回答这一问题，我们又不得不提出一个更加宽泛的问题：在一个民主社会中，公民们相互之间负有什么样的义务，这些义务又是如何产生的？不同的有关公正的理论对这一问题提出了不同的解答。一旦我们——在本书的后面几章中——明确了公民责任的基础和范围，我们就能更好地决定我们是应当招募士兵还是应当雇用他们。现在，让我们先来考虑另外一个备受争议的关于劳动力市场的问题。

为钱而孕

威廉（William）和伊丽莎白·斯特恩（Elizabeth Stern）住在新泽西州特纳夫莱镇，是一对夫妇。丈夫是一位生物化学家，妻子是一名儿科医生。他们想要一个孩子，可是却无法生育，至少生育会对伊丽莎白带来生命危险——她患有多发性硬化症。因此，他们联系了一家安排“代孕”的不孕不育中心，该中心刊登广告以寻求“代孕母亲”——愿意为他人怀孕分娩，并以此获得报酬的妇女。[121]

应征者中有一个妇女，名叫玛丽·贝丝·怀特海（Mary Beth Whitehead），29岁，有两个孩子，是一名环卫工人的妻子。1985年2月，威廉·斯特恩和玛丽·贝丝·怀特海签订了一份合同。玛丽同意用威廉的精子进行人工授精，然后生下孩子，并在孩子出生后将他交给威廉；

她还同意放弃她的母亲权利，这样伊丽莎白·斯特恩就可以收养这个孩子。就威廉这一方而言，他愿意支付玛丽1万美元（分娩时支付），外加医疗开支。（他还向该不孕不育中心支付了7 500美元，因为后者为他们安排了这次交易。）

经过多次人工授精，玛丽·贝丝怀孕了，并于1986年3月产下一名女婴。斯特恩夫妇盼望马上就能领养他们的女儿，给她起名为梅丽莎（Melissa）。然而，玛丽·贝丝·怀特海却改变了主意，她不想交出孩子，于是她带着孩子逃到了佛罗里达。但是斯特恩夫妇获得了法院命令，要求她交出孩子。佛罗里达警方找到玛丽，把这个孩子交给了斯特恩夫妇，而接下来关于监护权的争夺战也在新泽西法院展开。

初审法官不得不决定是否应该执行这份合同。你认为应当如何判决？为了使事情简化，让我们集中研究相关的道德问题，而不是法律。（事实上，新泽西当时并没有允许或禁止代孕合同的法律。）威廉·斯特恩和玛丽·贝丝·怀特海签署了一份合同。从道德上来看，它是否应当得到执行呢？

赞成执行本合同的最强有力的论点就是：交易就是交易。两个法定的成年人自愿达成了一个对双方都有好处的协议：威廉·斯特恩将得到一个跟他有基因关联的孩子，玛丽·贝丝·怀特海将会因为9个月的工作而获得1万美元。

不可否认，这不是一个普通的商业交易。因此，你可能会基于以下两种理由中的一种，而犹豫是否要执行这份合同：首先，你可能会怀疑，当一个女人在同意为了钱而生一个孩子并在生下来之后放弃他的时候，她是否完整地得到了信息。她是否真的能预期到，当她要放弃这个孩子时，自己会是什么感觉。如果不能，那么人们可能认为，她最初的同意被对金钱的需求所蒙蔽，也由于不够了解与孩子分开会怎样而被蒙蔽。其次，你可能会发现买卖孩子或租赁妇女的生育能力是不对的，即使双方都自由地同意这样做。人们可能会争辩道，这一行为将孩子变成了商品，并通过将怀孕和生孩子看成是赚钱的交易而剥削利用了妇女。

正如后来众所周知的那样，“婴儿M”这一案件的初审法官哈维·索尔考（Harvey R. Sorkow）并没有被这些反驳中的任何一个所说服。[122]他援引合同的不可侵犯性来维护这一协议。交易就是交易，这名生育母亲并不能仅仅因为她改变主意了就有权利解除合约。[123]

该法官讨论了上述两种反驳：首先，他反对这样一种看法—玛丽·贝丝的同意并不是自愿的，她的同意在某种程度上是有问题的：

> 没有任何一方占据更高的交易地位。每一方都拥有对方想要的东西。每一方的服务价格都已经确定，因此他们达成了一项协议。没有一方强迫另一方，没有一方拥有专门知识因此而让另一方处于不利地位，也没有一方拥有不相称的交易权力。[124]

其次，他反驳了这样一种看法—代孕等同于出卖婴儿。该法官认为，威廉·斯特恩是孩子的生物学意义上的父亲，他并没有从玛丽·贝丝·怀特海那里购买婴儿。他只是因为她提供了怀孕和分娩孩子的这一服务，而给她支付了报酬。“出生后，这位父亲并没有购买这个孩子，她是与他自己的生物基因有关联的孩子。他不能购买已经属于他的东西。”[125]由于这个孩子是由威廉的精子受孕而来，那么，她从一开始就是他的孩子。因此，这里并没有涉及出售婴儿。那1万美元的报酬是为一项服务（怀孕）而非一个产品（这个孩子）支付的。

对于那种认为提供这样的服务剥削利用了妇女的观点，索尔考法官也提出了异议。他比较了有偿怀孕和有偿精子捐献。既然男人可以出售他们的精子，那么女人就应当能够出售她们的生育能力：“如果一个男人可以提供生育的手段，那么，人们就必须同等地允许女人也能这样做。”[126]他陈述道，与此相反的主张才是否定女人同等地受到法律保护。

玛丽·贝丝·怀特海将这一案件上诉至新泽西最高法院。该法庭全体一致推翻了索尔考法官的判决，并判这一代孕合同无效。[127]然而，它将梅丽莎的监护权判给了威廉·斯特恩，理由是：这对孩子来说最好。该法庭将合同搁置一旁，认为斯特恩夫妇会更好地养育梅丽莎；然而，它恢复了玛丽·贝丝·怀特海作为孩子母亲的身份，并要求低级法院给予她探视权。

在为法庭写结案陈词时，首席大法官罗伯特·威伦茨（Robert Wilentz）反驳了代孕合同。他认为，这并不是真正的自愿的合同，而且它包含了买卖婴儿的成分。

首先，这里的同意是有缺陷的。玛丽·贝丝在同意生养一个孩子并在

出生后将孩子返还给他人时，并不真正自愿的，因为她并没有得到充分的信息：

> 在这一合同中，那名自然意义上的母亲在了解她与孩子之间那种纽带的力量之前，给出了不可撤销的承诺。她从来都没有做出一个完全自愿的、基于完整信息的决定。因为很明显，任何在孩子出生之前所做出的决定，在其最重要的意义上来说，都是信息不全面的。[128]

一旦这个孩子出生了，这个母亲就处于一个更好的位置来做出一个信息全面的决定。可是到那时，她的决定就不自由了，而是被“起诉的威胁，以及1万美元报酬的诱惑”所强迫，这使得这个决定“并不完全是自愿的”。[129]此外，对金钱的需要，使得这个贫困的妇女很可能会“选择”去给富人当代孕母亲，而不是“被选择”。威伦茨法官提议说，这一点也对这类协议所具有的自愿特征提出了质疑：“我们怀疑，低收入阶层的不孕不育夫妇，是否会找高收入的人代孕。”[130]

因此，使得这份合同无效的原因之一就在于这里的同意是有问题的。然而，威伦茨法官还提出了第二种更具根本性的理由：

> 先将她可能在多大程度上受到金钱需要的强迫，以及她对最终结果的理解有多深入这些问题搁置一边，我们认为她的同意是无关紧要的。在一个文明的社会，有一些东西是金钱不能购买的。[131]

威伦茨认为，商业性的代孕等同于出售婴儿，而出售婴儿是不对的，无论它是否自愿。他反驳了这一观点—这里的报酬是为了代孕母亲的服务，而并非是为了这个孩子。根据这份合同，只有当玛丽·贝丝交出监护权并终止其做母亲的权利时，才能向她支付这1万美元。

> 这就是在出售一个孩子，至少是在出卖一个母亲对其孩子所拥有的权利；这里唯一缓和的因素在于，购买者是孩子的父亲……一个中间人，受利益驱动而促成了这桩买卖。无论是什么样的理想推动了任何一方，利益的动机都支配、渗入并最终控制了这一交易。[132]

那么，在“婴儿M”一案中到底谁是对的呢？—是执行该合同的初级法院，还是使该合同作废的高级法院？为了回答这一问题，我们需要评估合同所具有的道德力量，以及在反对代孕合同时所提出来的两种反驳。

那种支持代孕合同的论点所依据的是我们迄今所考察的两种公正理论—自由至上主义和功利主义。自由至上主义者支持合同的理由是，它们反映了选择的自由。支持两个相互同意的成人之间所达成的合同，就是尊重他们的自由。功利主义者支持合同的理由是，它们推进了总体福利。如果双方都认同一个交易，那么双方都肯定能从这一协议中获得一些利益或幸福，否则他们就不会做这笔交易。因此，除非我们能够证明这一交易减少了另外一些人的功利（而且要超过它给交易双方所带来的利益），否则，那些互相获利的交换—包括代孕合同—就应当得到支持。

这些反驳有道理吗？它们具有多少说服力呢？

反驳1：有问题的同意

第一种反驳—关于玛丽·贝丝·怀特海的同意是否真正地出于自愿—引发了一个与条件有关问题，即人们在哪些条件下做出选择。它认为只有当我们并没有被过分地压迫（如对金钱的需要），并且我们合理地、完整地掌握了备选项的信息时，我们才能行使自由选择的权利。当然，关于什么算做过分的压力，什么算做缺乏信息的同意，人们还会有争论。可是，这种争论的要点在于判断出什么时候一个看上去像自愿的协议是真正自愿的，而什么时候并不是。这一问题清楚地体现于“婴儿M”一案中，正如它体现于关于志愿兵役制的争论中一样。

如果我们从这些案例中退后一步，那么，值得我们注意的是：这种关于一个有意义的许诺的必要背景条件的争论，实际上是我们在本书中所考察的三种公正进路中的其中一种公正理论—那种认为公正就意味着尊重自由—的家族内部的争论。正如我们所见，自由至上主义就是这个家族中的一员，它认为，公正需要尊重人们所做出的任何选择，假如这些选择没有侵犯他人的权利的话。其他一些将公正看做是尊重自由的理

论家们则在选择的条件上设定了一些限制。他们认为—正如法官威伦茨在“婴儿M”一案中所说的那样—迫于压力或信息掌握不全面的许诺，并不是真正地出于自愿。当我们开始讨论约翰·罗尔斯（一个自由阵营内部的成员，他反对自由至上主义关于公正的论述）的政治哲学时，我们将会更有能力来评价这一争论。

反驳2：贬低与更高的善

那么，对代孕合同的第二种反驳—认为有些东西是我们不应当用金钱购买的，包括婴儿和妇女的生育能力的观点—又如何呢？买卖这些东西到底有什么错呢？对此，最有说服力的答案就是：将婴儿和怀孕看做商品就是贬低了它们，而没有适当地尊重它们。

潜藏在这种答案背后的是一种意义深远的思想：正确地尊重商品和社会行为的方式，并不仅仅取决于我们。特定的尊重模式适用于特定的商品和行为。在商品的情形中，如汽车和烤面包机，最合适的尊重它们的方式就是使用它们，或制造、出售它们以获得利益。可是，如果我们将所有的事物都看做商品，那就错了。例如，将人类看做商品—看做可以买卖的物品，是不对的。这是因为，人类是值得尊重的、而不是被使用的对象。尊重和使用是两种不同的重视模式。

当代道德哲学家伊丽莎白·安德森（Elizabeth　Anderson）便将这种论点运用于关于代孕的争论。她认为，代孕合同由于将孩子和妇女的劳动看做商品，因而贬低了他们。[133]这里她所说的“贬低”，意指“根据一种较低的，而非适合于它的评价模式来对待某物。我们不是‘更多’或‘更少’地来评价事物，而是以某种质上更高或更低的方式来对待事物。爱一个人或尊重一个人，就是以一种高于这个人被利用时所得到的对待方式，来对待他……商业化的代孕贬低了孩子，因为它将孩子们看做商品。”[134]它将他们作为赚钱的工具加以利用，而不是把他们当做值得爱护和关心的人加以珍惜。

安德森认为，商业化的代孕，通过将妇女的身体看做工厂，并付钱让她们与自己所生的孩子脱离关系，从而贬低了妇女。它用那些管理普通生产的各种经济规范，代替了那“通常管理孕育孩子的亲子规则”。安德森写道，通过要求代孕母亲“压抑她对这个孩子所感受到的母爱”，代孕合同“将妇女的劳动转换成一种异化了的劳动”。[135]

在代孕合同中，（母亲）同意不与她的后代形成或试图形成一种母子关系。她的劳动是异化了的，因为她必须放弃其目的，而这个目的正是怀孕这一社会行为所正当地推进的——一种与她的孩子之间的情感纽带。[136]

安德森的中心论点是：物品之间有所差别，因此以同样的方式——作为赚钱的工具或被利用的对象——来对待所有的物品是不对的。如果这一观点是对的，那么它就解释了为什么有些东西是金钱不能购买的。

这一论点也对功利主义发起了挑战。如果公正仅仅是使快乐减去痛苦后的余额最大化，那么我们就需要一个单一的、整齐划一的方式，来衡量和评价所有的事物及其给我们带来的快乐或痛苦。边沁正是为了这一目的而提出了功利的概念。可是安德森认为根据功利来评价所有的事物，就贬低了那些更适合用更高的规范来加以评价的各种事物和社会行为——包括孩子、怀孕和对子女的养育。

可是，这些更高的规范是什么呢？我们又怎么能知道哪些评价模式适合于哪些物品和社会行为呢？对这一问题的解决路径之一开始于自由的观念。由于人类拥有自由的能力，因此我们不应当被仅仅当做对象而加以利用，相反，我们应当得到体面而尊重的对待。这种解决的路径强调（值得尊敬的）人与（仅供使用的）对象或物品之间的区别，是道德中最具根本性的区别。对这一路径的最伟大的辩护者就是伊曼努尔·康德，我们将在下一章讨论他。

对更高规范的另一种路径，始于这样一种观念：正当的评价事物和社会行为的方式取决于这些行为所满足的目的。让我们回想一下，在反对代孕的时候，安德森论述道，“怀孕这一社会行为正当地促进了”一种特定的目的，即一个母亲和她的孩子之间的情感纽带。一个要求这个母亲不要形成这样一种纽带的合同是贬低性的，因为这使她远离了这一目的。它以一种“商业生产的规范”代替了“亲子关系的规范”。这种思想——我们试图抓住这些行为的本质性目的或意图，以此来鉴别出那些适合于这些社会行为的各种规范——这正是亚里士多德公正理论的核心。我们将在后面的章节中考察他的论证过程。

我们只有考察了这些道德和公正理论，才能真正地裁决哪些物品和社会行为应当由市场来管制。然而，关于代孕的争论，如同关于志愿兵役制的争论一样，让我们瞥见了那危如累卵的一面。

怀孕外包

曾经以“婴儿M”而广为人知的梅丽莎·斯特恩最近从乔治·华盛顿大学毕业了，专业为宗教学。[137]至今距离新泽西的那场著名的、关于她的监护权的争夺已经有二十余载，可是关于代孕母亲的争论仍然在继续。许多欧洲国家禁止商业性代孕；在美国，超过12个州使这一行为合法化了，另有12个州禁止这一行为，而在其他一些州，其合法与否仍然不是很明确。[138]

新的生育技术在很多方面改变了代孕经济，并加深了它所体现出的伦理困境。当玛丽·贝丝·怀特海同意为了报酬而怀孕时，她提供了卵子和子宫，因此她是婴儿生物学意义上的母亲。然而，试管受精的出现使得由一位妇女提供卵子而另外一位来孕育它成为可能。哈佛大学商学院的商业管理教授德博拉·斯帕（Deborah Spar）分析了这种新型代孕的商业优势。[139]从传统意义上说，那些签署代孕合同的人，“本质上要购买一个‘卵子加子宫’的包裹”，现在她们可以从一处获得卵子（多数情况下包括那个有意向的母亲），而从另一处获得子宫。[140]

斯帕解释道，这种供应链条的断开，推动了代孕市场的发展。[141]“通过断开卵子、子宫和母亲这条传统的连接，妊娠代理减少了那些围绕着传统代孕的、法律上和情感上的危险，并因此给一个新型市场的繁荣打开了空间。”“由于从卵子–子宫这一捆绑中解脱出来”，代孕代理人如今在选择代孕者时“更加具有歧视性”—“寻找带有特殊基因特征的卵子，以及依附于某种特定人格的子宫”。[142]那些可能要代孕的父母，不再需要担心他们所雇用来孕育他们的孩子的那个妇女的基因特征，“因为他们从别处获得这些”。[143]

> 他们不在乎她长得怎么样，也不再那么担心她生出孩子后会索要孩子，或法庭将倾向于帮助她。他们所需要的不过是一个健康的妇女，愿意经受怀孕的辛苦以及在怀孕期间遵守一定的行为规范—不喝酒，不抽烟，不吸毒。[144]

尽管妊娠代理增加了预期代孕者的供应量，需求量也同样有所增加。如今，代孕者们每次怀孕可以得到2万~2.5万美元的报酬。一次这样的安排（包括医疗费用和法律费用）一般来说总共要花费7.5万~8万

美元。

由于价格飙升，人们不难发现那些预期要代孕的父母开始寻找便宜一些的替代者。像在全球经济中的其他商品和服务一样，有偿怀孕现在开始被承包给廉价的供应方。2002年，印度将商业性代孕合法化，以期望能够吸引国外的顾客。[145]

位于印度西部的城市亚兰德很快将成为有偿代孕中心，就像班加罗尔是呼叫中心一样。2008年，这个城市有超过50名的妇女为来自美国、中国台湾、英国以及其他地方的夫妇代为妊娠。[146]那里有一家诊所，给15个为来自世界各地的客户当代孕母亲的孕妇提供集体住房，并配有仆人、厨师和医生。[147]这些妇女所挣的钱从4 500美元到7 500美元不等，通常超过她们15年所挣的钱，并使她们能够购买一栋房子或支付她们自己孩子的教育费用。[148]对于那些满怀希望奔赴亚兰德的夫妇而言，这一安排是笔好买卖，总开支大约2.5万美元（包括医疗支出、代孕者的报酬、往返机票、两次旅程的旅馆开销），大概是在美国代为妊娠总开销的1/3。[149]

有些人认为当代所实施的这些商业性代孕与那次引发“婴儿M”案件的合同相比较，在道德上不是那么令人困惑了。这种观点认为，由于代孕者并不提供卵子，而只是提供子宫和怀孕的劳动力，因此，这个孩子在基因上并不是她的。根据这种观点，这里没有出售孩子一说，对孩子的索要也不太可能会遭到反对。

可是妊娠外包并没有解决这一道德困境。妊娠代孕者跟她们所生的孩子之间，也许真的不像提供卵子的代孕者与她们所生的孩子之间联系得那样紧密。然而，将母亲这一角色划分成三种（养母、提供卵子者、妊娠代孕者）而非两种，并没有解决这一问题—谁更有权利索要这个孩子。

如果说，因试管受精而产生的怀孕外包带来了什么的话，那就是它使得这些道德问题得到了更为明显的凸显。想要代孕的夫妇省下来的代孕费用，印度代孕母亲从这一行为中所获得的、与当地工资收入相差巨大的经济收益，让我们不可否认商业性的代孕可以增加整体福利。因此，从功利主义的观点来看，我们很难反对这种作为全球化产业的有偿怀孕。

然而，这种全球化的怀孕外包同样也凸显了相关的道德困境。26岁的印度妇女苏曼·多蒂娅（Suman Dodia），曾是一对英国夫妇的代孕者。在此之前，她是一个女仆，每个月的收入是25美元。工作9个月就能挣4 500美元对她来说具有太强大的吸引力，而无法加以拒绝。[150]她曾经在家里生过三个自己的孩子，并且从来没有看过医生这样一个事实，增加了她作为代孕母亲的心酸。当谈到她的有偿怀孕时，她说："我现在比我怀自己的孩子的时候还要小心。"尽管成为一个代孕母亲给她带来的经济收益是非常显著的，可是，我们却不能断定这个选择是自由的。此外，一个有偿怀孕产业在全球范围内的形成—在贫困国家里受到目的明确的政策的驱使—反映出代孕通过将妇女的身体和生育能力工具化，从而贬低了她们。

我们很难想象出比生孩子和打仗彼此更为迥异的两种人类行为。但是，印度的那些代人怀孕的妇女们与安德鲁·卡内基在内战中雇用来代替他的士兵却有着共同之处。对这些情形的正当性的思考将使我们直面那两个将两种不同的公正观念区分开来的问题：我们在自由市场中所做出的选择到底有多自由？是否有一些特定的德性和更高的善是无法在市场上受到尊重的，并且是金钱所不能购买的？

---

[91]James W.Geary, We Need Men: The Union Draft in the Civil War (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1991), pp.3-48; James M McPherson, Battle Cry of Freedom: The Civil War Era (New York: Oxford University Press, 1988), pp.490–494.

[92]McPherson, Battle Cry, pp.600–611.

[93]Ibid.; Geary, We Need. Men, pp.103–150.

[94]McPherson, Battle Cry, p.601; Geary, We Need Men, p.83.

[95]Geary, We Need Men, p.150, and The Civil War: A Film by Ken Burns, episode 5, "The Universe of Battle," chapter 8.

[96]Jeffrey M Jones, "Vast Majority of Americans Opposed to Reinstating Military Draft," Gallup News Service, September 7, 2007, at www.gallup.com/poll/28642/Vast-Majority-Americans-Opposed-Reinstituting-Military-Draft.aspx.

[97]Hon.Ron Paul (R-Texas), "3000 American Deaths in Iraq," U.S.House of Representatives, January 5, 2007; at www.ronpaullibrary.org/document.php? id＝532.

[98]"Army Recruitment in FY 2008: A Look at Age, Race, Income, and Education of New Soldiers," National Priorities Project; data from chart 6: Active-duty Army: Recruits by Neighborhood Income, 2005, 2007, 2008; at www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/active_duty_army/recruits_by_neighborhood_income.

[99]同上。传统基金会的一项研究表明，官员们都不成比例地来自于富裕的区域，从而对这一发现提出了质疑。See Shanea J.Watkins and James Sherk, "Who Serves in the U.S. Military? Demographic Characteristics of Enlisted Troops and Officers," Heritage Center for

Data Analysis, August 21, 2008, at www.heritage.org/Research/NationalSecurity/cda08-05.cfm.

[100]“Military Recruitment 2008: Significant Gap in Army’s Quality and Quantity Goals,” National Priorities Project; data from Table 1: Educational Attainment, FY 2008, at www.nationalpriorities.org/militaryrecruiting2008/army2008edattainment.

[101]David M Kennedy, “The Wages of a Mercenary Army: Issues of Civil-Military Relations,” Bulletin of the American Academy (Spring 2006): 12-16.Kennedy cites Andrew Bacevich, The New American Militarism: How Americans Are Seduced by War (New York: Oxford University Press, 2005), p.28.

[102]Kathy Roth-Douquet and Frank Schaeffer, AWOL: The Unexcused Absence of America’s Upper Classes from Military Service (New York: HarperCollins, 2006).

[103]Arielle Gorin, “Princeton, in the Nation’s Service?,” The Daily Princetonian, January 22, 2007. The Princeton figures are from Charles Moskos, a sociologist who studies the military. Moskos is quoted in Julian E. Barnes and Peter Spiegel, “Expanding the Military, Without a Draft,” Los Angeles Times, December 24, 2006.

[104]《今日美国》 报道，根据美国参议员图书馆的数据，在535名国会议员中，至少有9名议员有子女在伊拉克战争中服役。Kathy Kiely, “Lawmakers Have Loved Ones in Combat Zone,” USA Today, January 23, 2007.

[105]Charles Rangel, “Why I Want the Draft,” New York Daily News, November 22, 2006, p.15.

[106]Ibid.

[107]Kennedy, “The Wages of a Mercenary Army”; see also David M Kennedy, “The Best Army We Can Buy,” New York Times, July 25, 2005, p. A19.

[108]Ibid., p.13.

[109]Ibid., p.16.

[110]Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract (1762), Book III, chap.15, translated by G.D.H. Cole (London: J.M. Dent and Sons, 1973).

[111]Doreen Carvajal, “Foreign Legion Turns to Internet in Drive for Recruits,” Boston Sunday Globe, November 12, 2006; Molly Moore, “Legendary Force Updates Its Image: Online Recruiting, Anti-Terrorist Activities Routine in Today’s French Foreign Legion,” Washington Post, May 13, 2007, p. A14.

[112]Julia Preston, “US Military Will Offer Path to Citizenship,” New York Times, February 15, 2009, p.1; Bryan Bender, “Military Considers Recruiting Foreigners,” Boston Globe, December 26, 2006, p.1.

[113]T.Christian Miller, “Contractors Outnumber Troops in Iraq,” Los Angeles Times, July 4, 2007.

[114]Peter W. Singer, “Can’t Win with ‘Em, Can’t Go to War Without ’Em: Private Military Contractors and Counterinsurgency,” Brookings Institution, Foreign Policy Paper Series, September 2007, p.3.

[115]美国劳工部的保险声称，截止到2008年4月，有1921名承包商遇难。数字引自 Peter W Singer, “Outsourcing the Fight,” Forbes, June 5, 2008.承包商的死亡数目并没有被计入美国军队的死亡人数，见Steve Fainaru, “Soldier of Misfortune: Fighting a Parallel War in Iraq,

Private Contractors Are Officially Invisible-Even in Death," Washington Post, December 1, 2008, p.C1.

[116]Evan Thomas and March Hosenball, "The Man Behind Blackwater," Newsweek, October 22, 2007, p.36.

[117]Prince quoted in Mark Hemingway, "Warriors for Hire: Blackwater USA and the Rise of Private Military Contractors," The Weekly Standard, December 18, 2006.

[118]在伊拉克的黑水公司所获的这10亿美元的数字，引自于 Steve Fainaru, Big Boy Rules: America's Mercenaries Fighting in Iraq (New York: Da Capo, 2008), quoted in Ralph Peters, "Hired Guns," Washington Post, December 21, 2008.

[119]Ginger Thompson and James Risen, "Five Guards Face US Charges in Iraq Deaths," New York Times, December 6, 2008.

[120]Singer, "Can't Win with 'Em," p.7.

[121]这里以及下列段落中所出现的、与这一案例有关的各种事实引自于法庭上的各种观点：In re Baby M, 217 New Jersey Superior Court,313 (1987), and Matter of Baby M, Supreme Court of New Jersey, 537 Atlantic Reporter, 2d Series, 1227 (1988).

[122]In re Baby M, 217 New Jersey Superior Court, 313 (1987).

[123]Ibid., p.374–375.

[124]Ibid., p.376.

[125]Ibid., p.372.

[126]Ibid., p.388.

[127]Matter of Baby M, Supreme Court of New Jersey, 537 Atlantic Reporter, 2d Series, 1227 (1988).

[128]Ibid., p.1248.

[129]Ibid.

[130]Ibid., p.1249.

[131]Ibid.

[132]Ibid., pp.1248–1249.

[133]Elizabeth S Anderson, "Is Women's Labor a Commodity?" Philosophy and Public Affairs 19 (Winter 1990): 71-92.

[134]Ibid., p.77.

[135]Ibid., pp.80-81.

[136]Ibid., p.82.

[137]Susannah Cahalan, "Tug O'Love Baby M All Grown Up," New York Post, April 13, 2008.

[138]Lorraine Ali and Raina Kelley, "The Curious Lives of Surrogates," Newsweek, April 7, 2008; Debora L Spar, The Baby Business (Cambridge, Mass: Harvard Business School Press, 2006), pp.83-84.

[139]In Spar, The Baby Business.丝芭自此成为伯纳德学院的院长。

[140]Ibid., p.79.

[141]Ibid.

[142]Ibid., p.80.

[143]Ibid., p.81.

[144]Ibid.

[145]Sam Dolnick, “World Outsources Pregnancies to India,” Associated Press Online, December 30, 2007.

[146]Ibid.See also Amelia Gentleman, “India Nurtures Business of Surrogate Motherhood,” New York Times, March 10, 2008, p.9.

[147]Dolnick, “World Outsources Pregnancies to India.”

[148]Ibid.

[149]Gentleman, “India Nurtures Business of Surrogate Motherhood.”

[150]该名妇女及其经济状况报道于 Dolnick, “World Outsources Pregnancies to India.”

[151]Ibid.

(6)和平队（Peace corps），美国政府于1961年组建的志愿服务组织，宗旨是：“为相关国家或地区人民提供人力资源援助。让受援国家人民更好地了解美国人民。让美国人民更好地了解其他国家人民。”美国志愿队（Americorps）成立于1993年，是美国全国性的志愿者服务项目。“为美国而教”（teach for America）是美国一个招募优秀大学毕业生到贫困中小学任教的志愿者项目。—译者注

第五章 重要的是动机 / 伊曼纽尔·康德

如果你相信普遍人权，那么你很可能就不是一个功利主义者。如果所有的人都值得尊重，而无论他们是谁或在哪里居住，那么，把他们仅仅看做达到集体幸福的工具就是不对的。（让我们回想一下那个营养不良的、为了“城市的幸福”而在地窖里挣扎呻吟的孩子的故事。）

你可能基于这样的理由—尊重人权从长远来看将使功利最大化—而维护人权。如果是这样的话，那么，你尊重人权的理由就不是为了尊重那些拥有权利的人们，而是为了使事物对每个人来说都变得更好。因为受折磨的孩子这一情景减少了总体功利而谴责这种情形是一回事，而因为它在道德本质上就是错的，是对这个孩子的不公正而加以谴责则是另外一回事。

如果权利并不依赖于功利，那么什么才是它们的道德基础呢？自由至上主义者们提供了一种可能的答案：人们不应当被仅仅当做促进他人福利的手段而加以利用，因为这样做侵犯了根本性的自我所有权。我的生命、劳动力和人格属于我，且仅属于我。它们并不是任由社会整体随意处置的东西。

然而，正如我们已经看到的，自我所有权的观念，如果始终如一地加以应用的话，那么它有一些后果是一个热切的自由至上主义者才能喜爱的—一个不受约束的市场，不给那些落后之人提供安全的防护网；一个放弃了任何缓和不平等和推进共同善的手段的最小政府；一种对自由的彻底赞颂，以至于它允许人们自行冒犯人类的尊严，如相互同意的吃人或把自己出售成为奴隶。

即使是拥护财产权利和有限政府的伟大理论家约翰·洛克（John Locke，1632~1704），也不宣扬不受限制的自我所有权。他反对这样一种观念，即：我们可以如自己所愿地任意处置我们的生命和自由。可是洛克的不容剥夺的权利追溯到了上帝，这便给那些寻求不依赖于宗教设想的道德基础的人遗留了一个问题。

康德论权利

伊曼纽尔·康德（1724~1804）为义务和权利提供了另一种可选的论证，这是迄今为止哲学家给出的最强有力、最有影响力的论证之一。它并不依赖于“我们拥有自身”这样的观念，也不依赖于“我们的生命和自由是来自于上帝的礼物”这样的主张。相反，它依赖于这样一种观念—我们是理性的存在，值得拥有尊严和尊重。

康德于1724年出生于东普鲁士的哥尼斯堡市，大约80年之后，他也在那里去世。他来自于一个中等收入的家庭，父亲是一个马具制造者，父母都是虔信派教徒，都是强调内在宗教生活和做善事的新教信仰者。[152]

他16岁的时候进入哥尼斯堡大学，在校表现卓越。他曾经当过一段时间的私人家庭教师，然后在31岁的时候接受了第一份学术性工作—做一名没有工资的讲师，这份工作的报酬由参加讲座的学生人数而定。他是一个受欢迎的、勤奋的讲师，每周大约开20场讲座，主题囊括形而上学、逻辑、伦理学、法律、地理学和人类学。

1781年，在他57岁的时候，他发表了第一本著作—《纯粹理性批判》，该书对大卫·休谟和约翰·洛克的经验主义理论提出了挑战。四年之后，他发表了《道德形而上学基础》，这是他诸多著作中的第一本道德哲学著作。在杰里米·边沁的《道德与立法原理导论》发表五年之后，康德的《道德形而上学基础》对功利主义发起了一场猛烈的抨击。它认为，道德跟使幸福最大化以及任何其他目的无关，而在于将人作为目的本身而加以尊重。

康德的《道德形而上学基础》出现在美国革命（1776）爆发后不久，而又刚好在法国大革命（1789）爆发之前。与这些革命精神和道德驱动力相契合，这本书为18世纪的各种革命所倡导的人的权利以及21世纪初期我们所说的普遍人权，提供了一种强有力的基础。

康德的哲学是非常难懂的，但是别让这一点把你吓跑了。它值得我们为之付出努力，因为所获得的收益将颇为丰厚。《道德形而上学基础》提出了一个重要问题：道德的最高原则是什么？在回答这一问题的过程中，它阐述了另一个非常重要的问题：什么是自由？

康德对这些问题的回答对后世的道德和政治哲学影响深远。然而他的历史性的影响并不是我们关注他的唯一理由。虽然乍看起来，康德的哲学令人望而却步，但它实际上影响了当代人关于道德和政治的思考，即使我们都没有意识到它。因此，弄明白康德的思想不仅仅是一种哲学训练，还是一种检验某些暗含于我们公共生活中的关键性假设的方式。

康德对于人类尊严的强调影响了当今的普遍人权观念。更为重要的是，他对于自由的论证体现在当代人关于公正的争论当中。在本书的引言中，我区分了三种公正进路。那种功利主义的进路认为，界定公正和判断何谓正当之事的方法就在于询问什么将会使福利或社会总体幸福最大化。第二种进路将公正与自由联系起来，自由至上主义者为这一进路提供了例证。他们认为，关于收入和财富的正当分配就是任何一个在不受约束的市场中自由交换商品和服务所产生的分配。他们坚持认为，调节市场是不公正的，因为这侵犯了个体的选择自由。第三种进路认为，公正就是给予人们在道德上所应得的—以分配物品来奖励和促进德性。当我们讨论亚里士多德的时候（第八章），我们将会看到这种基于德性的进路将公正与关于良善生活的反思联系了起来。

康德反对第一种进路（使福利最大化）和第三种进路（促进德性）。他认为，这两种进路都没有尊重人类自由。因此，康德是第二种进路—将公正与道德同自由联系起来—的强有力的倡导者。然而，他所提出的自由观念要求更为苛刻—比我们在市场上买卖东西时所行使的选择自由要更加苛刻。康德认为，我们日常所认为的市场自由或消费自由并不是真正的自由，因为它仅仅满足我们事先并没有选择的各种欲望。

稍后，我们将进入康德的那种更加崇高的自由观。然而，在我们进入之前，先让我们来看看，他为什么认为功利主义将公正和道德看做幸福最大化的观念是错误的。

使幸福最大化的问题

康德反对功利主义。他认为，由于将权利建立在关于什么会产生最大幸福的算计的基础之上，功利主义使权利的基础变得脆弱。此外，还有一个更深层次的问题：试图从我们恰好具有的各种欲望推导出道德原则是一种错误的思考道德的方式。仅仅因为某物给很多人带来快乐，并

不能使它成为正当的。仅仅根据大多数人（无论数量有多大）喜欢一种法律（无论有多强烈）的这样一个事实，并不能使这个法律成为正当的。

康德认为，道德不能仅仅建立在经验主义的考量之上—如人们在特定时间具有的各种兴趣、期望、欲望及偏好。他指出，这些因素是多变的、偶然的，因此它们很难作为普遍性的道德原则（如普遍人权）的基础。可是，康德的根本性观点是，如果将道德原则建立在各种偏好和欲望—即使是对幸福的欲求—的基础之上，就误解了道德是什么这一问题。功利主义的幸福原则“对于确立道德而言毫无贡献，因为使一个人幸福不同于使他变好；使一个人在追求自己的利益时变得审慎明智，不同于使他更有德性”。[153]将道德建立在兴趣和偏好基础之上，就破坏了它的尊严。它并不教导我们如何区分对与错，而“只是更加工于计算”。[154]

如果我们的各种期望和欲望不能作为道德的基础，那么还剩下什么呢？一种可能性就是上帝，不过这并不是康德的回答。尽管康德是一名基督徒，但是他并没有将道德建立在神圣权威的基础之上。相反，他认为，我们可以通过运用他所说的“纯粹实践理性”而达到道德的最高原则。根据康德的观点，要弄明白我们如何能推理出道德法，就要先探索我们的理性能力和自由能力之间的紧密关系（正如康德所认为的那样）。

康德认为，每个人都值得尊重，这并不是因为我们拥有自身，而是因为我们是理性的存在，即能够进行推理；我们也是意志自由的存在，能够自由地行动和选择。

康德并不是说我们总是能够理性地行动或自主地选择。有时候我们可以，而有时候却不能。他的意思是我们有理性的能力和自由的能力，而这种能力是人类所共有的。

康德毫不犹豫地承认理性能力并不是我们拥有的唯一一种能力，我们还有感觉快乐与痛苦的能力。康德认识到，我们是理性的存在，也是感性的存在。康德所说的“感性”是指，我们能够基于自己的感官和感觉行事。因此，边沁是对的—但是只对了一半。边沁正确地认识到我们喜欢快乐而讨厌痛苦；然而，他错在坚持认为它们是“我们的至高无上的主人”。康德认为，理性可以是最高统治者，至少在某些时候如此。当理性

掌管我们的意志时，我们就不受欲望的驱动去追求快乐，避免痛苦。

我们的理性能力与自由能力密切相关，这些能力合起来让我们变得独特，并将我们与动物性存在区分开来；它们使我们不仅仅是欲望的存在。

什么是自由？

要弄明白康德的道德哲学，我们就需要理解他所说的自由是什么。我们经常将自由看做毫无障碍地做我们想做之事，对此，康德并不同意。他有一个更加严格的、要求更为苛刻的自由观念。

康德的推理如下：当我们像动物一样追求快乐或避免痛苦时，我们并不是真正自由地行动，而是作为欲望和渴求的奴隶而行动。为什么呢？因为无论何时，只要我们是在追求欲望的满足，那么我们所做的任何事情，都是为了某种外在于我们的目的。我以这种方式来充饥，以那种方式来解渴。

假设我正在试着决定买哪一种口味的冰激凌：我是应该买巧克力的呢，香草的呢，还是咖啡太妃糖颗粒的呢？我可能认为自己是在运用选择的自由，但是，我真正在做的只是在试着弄明白哪一种口味能最好地满足我的偏好—那些我事先并没有加以选择的偏好。康德并没有说满足我们的各种偏好是不对的，他的要点是：当我们这样做的时候，我们并不是在自由地行动，而是在根据一种外在给定的规定性而行动。毕竟，我对咖啡太妃糖颗粒的偏好而不是对香草的偏好并不是我刻意去选择的—我就是有这个偏好。

若干年以前，雪碧有一句广告语：“服从你的渴望”（Obey your thirst）。雪碧的这一广告（当然是无意地）包含了一种康德式的洞见。当我拿起一罐雪碧（或百事可乐、可口可乐）时，我是出于服从而不是自由在行动。我只是在服从我的口渴感。

人们经常就本性和后天培育在行为养成中的作用而进行争论，想要雪碧（或其他含糖饮料）的欲望是内含于基因之中的呢，还是受到广告的刺激？对于康德来说，这一争论实际上偏离了重点。只要我的行为被生物性所决定，或被社会性所规范，那它都不是真正的自由。根据康德

的思想，自由地行动就是自律地行动，自律地行动就是根据我给自己所立的法则而行动—而不是听从于本性或社会传统的指令。

一种理解康德所说的“自律地行动”的途径，就是将意志自由与其对立面作比较。康德发明了一个词来表达这一对比—他律（heteronomy）。当我根据他律而行动的时候，我就是在根据那外在于我而给定的规定性而行动。举个例子：当你丢下一个台球时，它会落到地上；当它下落的时候，它并不是在自由地行动，其行动受到自然法则—在这种情况下就是地球引力—的支配。

假设我从帝国大厦上跌落（或被推下），当我冲向地面的时候，没有人会说我在自由地行动；我的行动与那个台球一样，受制于地球引力这一法则。

现在再让我们假设，我落在了另一个人身上并且砸死了那个人，我不会对这一不幸死亡负有任何道德上的责任。就像那个台球，如果它从高处跌落并砸到某个人的脑袋，它也不会对此负有道德责任。在这两种情况中，那正在下降的物体—我，或者那个台球—都不是在自由地行动，而是都受制于地球引力这一法则。由于这里没有意志自由，那么也就没有道德责任。

这就是意志自由和康德的道德观念之间的联系。自由地行动并不是为给定的目的选择最佳的方式，而是选择目的本身—这是一种人类可以做出，而台球（以及大多数动物）却不能做出的选择。

人与物

现在是凌晨三点，你的大学室友问你为什么深夜不睡觉，而是思考与失控电车有关的道德困境。

“为了给伦理课写一篇好论文。”你回答道。

“可是为什么要写一篇好论文呢？”你的室友问道。

“为了获得一个好成绩。”

“可是为什么要在乎成绩呢？”

“为了在投资银行得到一份工作。”

“可是为什么要在投资银行得到一份工作呢？”

“为了某天成为一名对冲基金经理。”

“可是为什么要成为一名对冲基金经理呢？”

“为了赚很多的钱。”

“可是为什么要赚很多的钱呢？”

“为了能够经常吃龙虾，我喜欢吃龙虾。毕竟，我是一个有感知的生物。这就是我为什么熬夜思考失控电车的原因！”

这就是康德所说的“他律规定性”的一个事例—做某事是为了其他事情，再为了其他事情，如此等等。当我们他律地行动时，我们是为了某些外在于我们的给定的目的去行动，我们是自己所追求的各种目的的工具，而非目的的设定者。

康德的意志自由观念与此截然对立。当我们自律地行动—也即根据我们给自己所立的法则而行动时—我们做某事是为了这件事本身，它自己就是目的。我们不再是那些外在于我们的给定的各种目的的工具。“自律地行动”这一能力，赋予了人类以特殊的尊严，它标示了人和物之间的区别。

对于康德而言，尊重人的尊严就意味着将人当做目的本身来对待。这就是为什么功利主义为了总体福利而利用人是不对的。将那个大汉推落到轨道上以挡住电车，就是把他当做了工具，因此就没有把他当做目的本身而加以尊重。一个开明的功利主义者（如密尔），可能会出于对次生效益的考虑—即从长远来看会降低功利—而拒绝去推那个人。（比如人们将不敢站在桥上了，等等。）然而，康德会坚持认为，这是一个错误的、让人打消推人下桥的念头的理由，它仍然是将那个潜在的受害者当做成全他人幸福的一种工具、一个对象、一种手段。它让他活着，却并不是为了他自己的目的，而是为了让他人以后在过桥时不会再三犹豫。

这引发了一个关于“什么赋予一个行为以道德价值”的问题，它将我们从康德的那种特殊的、要求苛刻的自由观，带到了那同样要求苛刻的

道德观。

何谓道德？寻求动机

根据康德的理论，一个行为的道德价值并不是由随之而来的结果构成，而是由完成这一行为的意图构成。重要的是动机，而且这种动机必须是特定种类的。重要的是，我们要因为一件事情是对的去做这件事，而并不是由于某些隐晦不明的动机去做它。

“一个好的意志之所以好，并不是因为它所达到的效果或成就。”康德写道。它本身就是好的，而无论它是否盛行。“即使这一意志完全没有力量实现它的目的，即使它付出了最大努力却仍然一事无成……它也仍然像一颗珠宝一样因其自身的缘故而熠熠发光，就像那些本身就拥有完整价值的事物一样。”[155]

对于任何一个具有道德上的善的事物而言，“它应当遵守道德法这一点是不够的—它还必须为了道德法而被完成。”[156]那赋予一个行为以道德价值的动机，就是履行义务的动机；后者在康德这里是指为了正当的理由而做正当之事。

在论及只有义务的动机才能赋予一个行为以道德价值的时候，康德并不是在谈论我们拥有什么样的特殊义务，他也不是在告诉我们那最高道德原则所命令的是什么。他不过是在说明当我们评价一个行为的道德价值时，我们要评价产生这一行为的动机，而不是它产生的后果。[157]

如果我们是出于某些动机—如自我利益—而不是义务去行动的话，那么，我们的行为就缺乏道德价值，康德坚持认为这是真实的，这一点不仅仅是针对自我利益而言，也是针对所有企图满足我们的各种期望、欲求、偏好和渴望的行为而言。康德将这样的动机—他称之为“倾向的动机”—与义务的动机作了对比，并且认为，只有出于义务动机的行为，才具有道德价值。

精明的店主和商业促进会

康德举出了很多事例以说明义务和倾向之间的区别。第一个事例是

关于一个慎重的店主的。一个毫无经验的顾客（例如一个孩子）走进一家杂货店买一袋面包，店主可以多要他的钱—向他索要比通常一袋面包的价格要高的钱，而且这个孩子对此并不知情。可是这个店主意识到，如果有其他人发现他以这样的方式占这个孩子的便宜，那么这件事就会传播开来，从而影响他的生意。出于这个原因，他决定不多收这个孩子的钱，而是按通常的价格收费了。因此，店主做了正确的事情，然而却是出于错误的理由。他诚实地与这个孩子做生意的唯一原因，是为了保护他的名声。店主只是为了自我利益才诚实地行动，他的行为缺乏道德价值。[158]

我们可以在纽约商业促进会的招募活动中发现一个与之极为相似的事例。为了征召新成员，商业改进局经常会在《纽约时报》上刊登整版广告，并以“诚实是最好的策略，也是最有利可图的”为标题。这则广告的内容毫无争议地表达了它所诉求的动机：

> 诚实，与任何其他财富一样重要。因为一场以真实、开放和公平价值为基础的交易，不会做不好。正是为了这一目的，我们支持商业促进会。加入我们吧，你可从中获益。

康德不会谴责商业促进会，促进诚实的商业交易是值得称赞的。然而，在为了诚实而诚实与为了底线而诚实这两者之间有重要的道德差别。前者是一种原则性的立场，而后者则是一种慎重的立场。康德认为，只有原则性的立场才与义务的动机相一致，而义务的动机是唯一能够赋予一个行为以道德价值的动机。

或者让我们来考虑这样一个例子：若干年以前，马里兰大学试图通过要求学生签署不作弊的保证书，以解决普遍存在的作弊问题。作为一种鼓励，那些签署保证书的学生得到了一张打折卡，他们凭这张卡在当地商店消费可以节省10%～25%的花费。[159]没有人知道有多少学生是为了当地比萨店的折扣而承诺不作弊。可是，我们大多数人会同意，收买诚实这一行为缺少道德价值。（这些折扣可能成功地减少了作弊的发生率，也可能没有；然而，这里的道德问题是，被对折扣或物质奖励的欲求所推动的诚实是否具有道德价值。康德对这一疑问的答案一定是否定的。）

这些例子体现出康德的主张的合理性，他认为只有义务的动机—因

为某事是正确的，而不是因为它是有用的或便利的而去做它—才能给一个行为赋予道德价值。可是，另外有两个例子却体现了康德这一主张的复杂性。

活下去

正如康德所认为的，第一个例子涉及保存一个人自己生命的义务。由于大多数人都有强烈的活下去的意向，因此，这一义务很少起作用。我们用以维持生命的大多数预防措施，由此都缺乏道德含量。系上座位安全带和控制我们的胆固醇等，都是一些慎重的行为，而并非道德的行为。

康德承认，我们经常很难知道，当人们行动的时候是受到什么动机的驱使。他也认识到，义务的动机和倾向可能都存在。他的意思是：只有义务的动机—因为某事是正当的而去做这件事，并不是因为它是有用的，或令人愉快的，或便利的而去做—才能赋予一个行为以道德价值。他用自杀的例子来阐明了这一点。

大多数人之所以活下去是因为他们热爱生命，而并不是因为他们有义务这样做。康德提出了一种事例，其中义务的动机进入人们的视野。他假设了一个毫无希望的、悲惨可怜的人，他的心中充满了绝望，以至于他没有任何继续生存的欲望。如果这样的一个人，出于义务而不是出于意向来振奋意志以维持生命的话，那么，他的行为就具有道德价值。[160]

康德并不是认为只有悲惨的人才能履行维持自己生命的义务。我们很有可能热爱生命并仍然为了正确的理由—一个人有义务这样做—而维持生命。假如一个人认识到那种维持自己生命的义务，并在心里出于这一理由而这样做了，那么，那种想要继续生存的欲望就并没有破坏维持生命的道德价值。

有道德的厌恶人类者

可能对康德的观点而言，最难论证的例子就是如何看待帮助他人这一义务。有些人是利他主义的，他们同情他人并从帮助他人中获得乐趣。然而，对康德而言，出于同情而做好事，“无论它多么正当，也无论它多么友善”，都缺乏道德价值。这似乎是违反直觉的。难道成为那种在

帮助他人中获得乐趣的人不好吗？康德会说好。他当然不会认为，出于同情而行动有什么错；但是他将这种帮助他人的动机—做好事给我带来快乐—与义务的动机区分开来，并且坚持认为，只有义务的动机才能赋予一个行为以道德价值。利他主义者的同情，“值得我们称赞和鼓励，但不值得尊敬”。[161]

那么，一件好事要想具有道德价值的话，要具备什么呢？康德提出了一种情形：让我们来想象一下，这个利他主义者遭受了一种不幸，使他对于人类的爱不复存在。他变成了一位恨世者，缺乏所有的怜悯和同情。然而，这个冷心肠的人将自己从冷漠中扯了出来，并着手帮助他的同胞。由于没有任何帮助的倾向，他这样做“仅仅是为了义务”。那么，他的行为才第一次具有了道德价值。[162]

从很多方面来看这都是一种古怪的评判。康德有意要把厌恶人类者界定为道德榜样吗？不，一点儿也不是。从做好事中获得乐趣，并不一定破坏其道德价值。康德告诉我们，重要的是，人们之所以做某件好事是因为它是正当之事—而无论这样做是否给我们带来快乐。

英语拼字大赛的英雄

让我们来考虑一个发生于若干年前的事情：在首都华盛顿举行的“全国拼字大赛”上，一个13岁的男孩被要求拼写“echolalia”，意指一个人重复任何他所听所闻的倾向。尽管他拼错了这个单词，可是考官也听错了。考官告诉他拼对了，并允许他晋级。当男孩得知自己拼错了之后，他走到考官面前告诉了他们。后来他被淘汰了。第二天，报纸头条称赞这个诚实的年轻人是“拼字大赛的英雄”，他的照片也出现在《纽约时报》上。“考官们说我非常正直。”男孩告诉记者说，并接着说他的部分动机是“我不想感觉自己像是一个讨厌的人”。[163]

当我读到拼字大赛英雄的这段话时，我很好奇康德会怎样想。不想感觉自己像是一个讨厌的人，这当然是一种倾向。因此，如果这是他说实话的动机，那么，这就似乎诋毁了他这一行为的道德价值。可是这似乎太苛刻了。这可能意味着，只有没有感觉的人才能做出具有道德价值的行为。我认为这并不是康德的本意。

如果这个男孩说实话的唯一理由就是避免感到罪恶，或避免万一他的错误被发现后而导致的坏名声，那么，他说实话这一行为就缺乏道德

价值。然而，如果他说实话的原因是他知道这是正当之事，那么，他的行为就具有道德价值，不管那可能与之相随的快乐或满足。只要他是出于正当的理由而做了正当的事情，那么，对这件事情的良好感觉，就并没有抵消它的道德价值。

康德的利他主义者也是如此。如果他帮助他人，仅仅是为了这样做所给他带来的快乐，那么，他的行为就缺乏道德价值。然而，如果他认识到一种帮助人类同胞的义务，并且出于这种义务而行动，那么他从这种行为中所获得的快乐在道德上就不能说是不合格的。

当然，在实际中，义务和倾向经常同时存在。我们经常很难弄明白自己的动机，更不用说确切地知道他人的动机。康德并不否认这一点，他也并不是认为只有硬心肠的厌恶人类者才能做出具有道德价值的行为。他那个厌恶人类者的例子的要点在于，要将义务的动机孤立开—要确保它不被怜悯和同情遮蔽。一旦我们看到了义务的动机，我们就能甄别良善行为的特征，这些特征赋予这些行为以道德价值—也即它们的原则，而不是它们的结果。

道德的最高原则是什么？

如果道德意味着出于义务而行动，那么，我们仍然要说明义务由何构成。对康德而言，要弄明白这一点，也就是要弄明白道德的最高原则。那么，道德的最高原则是什么呢？康德写作《道德形而上学基础》的目的就是要回答这一问题。

我们可以通过弄明白康德是如何将三个重要的观念—道德、自由和理性—联系在一起的，从而接近他的答案。他通过一系列的对比和二元论来解释这些观念。它们涉及一些晦涩难懂的术语，不过如果你注意到这些截然不同的术语中的相似之处的话，那么你就能很好地理解康德的道德哲学了。以下是一些需要记住的对比：

对比1（道德）：义务 Vs. 倾向

对比2（自由）：自律 Vs. 他律

对比3（理性）：绝对命令 Vs. 假言命令

我们已经探明了这些对比中的第一种—义务和倾向之间的对比，只有出于义务的动机才能赋予一个行为以道德价值。现在来看看我是否能够解释其他两个。

第二种对比描述了两种不同的、可以决定我们的意志的方式—自律和他律。根据康德的思想，只有当我的意志是被自律所决定、受我自己给定的法则所支配的时候，我才是自由的。再者，我们经常将自由看做能够做任何自己想做的事情，能够不受阻碍地追求我们的欲望。然而，康德向这种思考自由的方式提出了一种强有力的挑战：如果你没有首先自由地选择这些欲望，那么，在你追求它们的时候，又怎么能够认为自己是自由的呢？康德在自律和他律这一对比中，表述了这一挑战。

当我的意志被他律所决定时，它是被外在地、从我之外而决定的。然而这就引发了一个棘手的问题：如果自由意味着不只是服从我的欲望和倾向，这又如何可能呢？我所做的每一件事情，不都是受那些欲望或倾向—它们由外在影响而决定—所推动的吗？

对此问题的答案，并不是那么显而易见。康德论述道："自然中的任何事情都符合于法则。"如自然中必然性的法则、物理规律以及因果律。[164]这也包括我们自身。我们毕竟是自然的存在，人类并不豁免于自然定律。

然而，如果我们能够掌控自由，我们就必须能够根据某些其他种类的法则—并非物理规律—而行动。康德认为，所有的行为都是由这种或那种规律所支配的。如果我们的行为仅仅受物理规律的支配，那么我们与那个台球就没有什么区别。因此，如果我们能够掌控自由，我们就必须能够不根据那给予我们或强加给我们的法则而行动，而是根据我们给自己所定的法则而行动。可是，这种法则又从何而来呢？

康德对此的回答是：由理性而来。我们不仅是受感官所产生的快乐与痛苦支配的感性存在，同时也是理性的存在，具有理性思考的能力。如果理性决定我的意志，那么，这种意志就会成为一种不受自然或倾向所支配而进行选择的力量。（我们要注意到，康德并不是在断言，理性总是支配我的意志；他只是在说，当我能够自由地行动—根据我给自己所立的法则而行动—那么，这肯定就是那种"理性能够支配我的意志"的情况。）

当然，康德并不是第一位认为人类具有理性的哲学家。然而，他的理性观念，就像他的自由观、道德观一样，都是极其苛刻的。对于经验主义哲学家们（包括功利主义者）来说，理性完全是工具性的。它使我们能够甄别追求各种特定目的的手段—这些目的不是理性本身规定的。托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）将理性称为“对欲望的寻求”，大卫·休谟将理性称为“激情的奴隶”。

功利主义者们认为人类具有理性能力，但仅仅是工具理性能力。对于功利主义者而言，理性的工作并不在于去决定什么样的目的是值得追求的，而在于弄明白，怎么样通过满足那些我们恰好具有的各种欲望，而使功利最大化。

康德反对理性的这种附属性角色。对他而言，理性并不仅仅是激情的奴隶。康德说，如果这就是理性，那么，我们最好还是只保留本能。[165]

康德的理性观念—与道德有关的实践理性—并不是工具性的理性，而是“纯粹实践理性，它忽视所有的经验目的而设定了一种先验性”。[166]

绝对命令Vs.假言命令

可是，理性如何做到这一点呢？康德区分了两种理性能够命令意志的方式，两种不同的命令。一种命令—可能是人们最熟悉的那种—就是假言命令。假言命令运用的是工具理性：如果你想要X，那么就做Y。如果你想要一个良好的商业声誉，那么就要诚实地对待你的顾客。

康德将假言命令（总是有条件的命令）与那种无条件的命令（绝对命令）作了对比。“如果一个行为，只是在作为一种达到其他事物的手段时才是好的，”康德写道，“那么，这一命令就是假言命令。如果这个行为本身就代表着善，并因此对意志—这种意志自身符合于理性—来说非常必要的话，那么这一命令就是绝对的。”[167]“绝对”这一术语看起来像晦涩难懂的术语，但它并不是那么远离于自身的日常意义。康德的“绝对”意思是指“无条件”。举个例子，当一名政治家对自己所谓的丑闻发表一个绝对的否认的时候，那么这一否认就不仅仅是强调性的，同时它还是无条件的—不存在任何漏洞和例外。同样的，一个绝对义务或绝对权

利，就是一个无视各种环境而普遍适用的义务或权利。

对于康德而言，一个绝对命令就是绝对地—不涉及或依赖于任何进一步的目的—发出命令。“它与这个行为的内容及其预期目的无关，而与这个行为的形式以及那产生这一行为的原则有关。这一行为中的本质性的善在于意图，而无论结果如何。”康德论证道，只有一个绝对命令才有资格作为一种道德命令。[168]

这三种并列的对比之间的关联，逐渐浮出水面。要想获得自律意义上的自由，就需要我并不是出于一个假言命令去行动，而是出于绝对命令去行动。

这就引出了一个重大问题：什么是绝对命令呢？它又命令我们什么呢？康德认为我们可以通过这样一个观念—一项绝对的、不带任何进一步的动机而自主命令的实践法则[169]—来回答这些问题。我们可以依据那种使我们作为理性存在而联合起来的法则的观念，而不管具体目的—来回答这个问题。那么，它又是什么呢？

康德提出了若干版本或形式的绝对命令，他认为这些都是绝对命令。

绝对命令1：使你的准则普遍化

康德将第一种形式称为普遍法的准则：“只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动。”[170]康德所说的“准则”是指一种给予你的行动以理由的规则或原则。他实际上是在说，我们应当仅仅依据那些我们可以使之毫无矛盾地普遍化的原则而行动。为了弄明白康德的这种不可否认的抽象考察是什么意思，让我们来考虑一个具体的道德问题：做出一个你知道自己不会遵守的承诺是对的吗？

假设我现在急需钱，因此想找你借一笔。我非常清楚地知道自己在近期内无法偿还，那么，我通过做出一个虚假的承诺说将很快偿还这笔钱—一个我知道我无法遵守的承诺—而得到这笔借款，这在道德上是否允许呢？一个虚假的承诺与绝对命令是否一致呢？康德说不，显然不一致。我看清这一虚假承诺与绝对命令不一致的途径是：试着将我即将赖以行为的准则普遍化。[171]

在这一情形中，准则是什么呢？好像是这样的东西：“无论何时，当

一个人急需钱的时候，他应当借款并承诺还款，即使他知道自己并不能还。”康德说，如果你将这一准则普遍化并与此同时根据它而行动，那么你就会发现一种矛盾：如果每个人在需要钱的时候都做出虚假的承诺，那么就没有人会相信这样的承诺。实际上，将会没有“承诺”这种东西；将这种虚假的承诺普遍化会破坏“遵守诺言”的这一习俗。届时你试图通过承诺而获得一笔钱的尝试将是徒劳的、非理性的。这表明，做出虚假的承诺在道德上是错误的，与绝对命令不一致。

有些人会发现康德这种形式的绝对命令并不具有说服力。这种普遍法的准则与成年人谴责那些插队、不合时宜地说话的孩子们时所用的道德陈词滥调有着某种相似之处：“如果每个人都这样做呢？”如果每个人都说谎，那么没有人会相信其他人的话，我们也都将更加糟糕。如果这是康德的意思，那么，他最终也就是在作一种结果主义的论证—并不是在原则上反对虚假的承诺，而是因为其可能具有的有害效果或后果而反对之。

约翰·斯图亚特·密尔等思想家，对康德提出了这一批评。然而，密尔误解了康德的意思。对于康德而言，弄明白我是否能够将自己的行为准则普遍化并继续依据它而行动，并不是一种推测可能性结果的方式。它是一种考察，以弄明白我的准则与绝对命令是否相一致。一个虚假的承诺，在道德上之所以是错误的，并不是因为它明显会破坏社会诚信（尽管它会这样）。它之所以错误，是因为在做出这样一个虚假承诺时，我将自己的需要和欲望（在这种情况下，就是对金钱的欲望）置于他人的需要和欲望之上。这种普遍化的考察表明了一种强有力的道德主张：这是一种检验的方式，它力求弄明白—我即将做出的行为是否将我的利益和特殊情况置于他人的之上。

绝对命令2：将人看做目的

绝对命令的道德力量在康德的第二个绝对命令的准则—将人看做目的—当中，显现得更加清楚。康德这样提出他的第二种绝对命令：我们不能将道德法则建立在任何特殊的利益、意图或目的基础之上，因为如果那样的话，它就将仅仅与那些目的的拥有者相关联。“然而，如果我们假设它们是一些其存在本身就具有绝对价值的东西”，作为目的本身，“那么在其中—仅仅在其中，就会有一个可能的绝对命令的基础”。[172]

什么作为目的本身会有一种绝对的价值呢？康德的答案是—人性。“我认为，每一个人—一般来说就是每一个理性存在—都是作为目的本身而存在，而不仅仅是这种或那种意志所任意使用的手段。”[173]康德提醒我们，这是人和物之间根本性的区别。人是理性的存在，他们不仅具有一种相对价值，而且具有一种绝对的价值、一种本质性的价值。也就是说，理性存在拥有尊严。

这种论证路线引导康德达到了第二种形式的绝对命令：“应当这样行为：不要总是将人—无论是你自己本身还是任何其他人—仅仅看做一种手段而加以对待，而总是同时也把他们看做一种目的而加以对待。”[174]这就是将人作为目的的准则。

让我们再一次考虑一下那个虚假的承诺。绝对命令的第二种形式帮助我们从一个稍稍不同的角度看明白，它为什么是错的。当我承诺说我会把钱还给你，而又知道自己并不能这样做的时候，我是在利用你。我将你作为我经济上的偿还能力而加以利用，并不是将你看做一个值得尊重的目的而加以对待。

现在让我们来考虑一下自杀的情形。我们注意到，有意思的是，谋杀和自杀都是与绝对命令相抵触的，而且是出于同样的原因。从道德上来看，我们经常将谋杀和自杀看做完全不同的行为。将他人杀死是违背他的意志而剥夺了他的生命，而自杀是自杀者自己的选择。然而康德的“将人看做目的”这一观念，将谋杀与自杀放在同等地位上了。如果我实施了谋杀行为，我就是为了自己的某些利益—如抢劫银行、巩固自己的政治权力、发泄我的愤怒之情—而夺走了某个人的生命。我将这个受害者当做一种手段加以利用，而没有将他的人性当做目的而加以尊重。这就是为什么谋杀违背了绝对命令。

对于康德而言，自杀以同样的方式违背了绝对命令。如果为了逃避一种痛苦的情形，我就结束了自己的生命，那么我就是将自己作为一种解脱痛苦的手段。然而康德提醒我们，一个人并不是一个东西，“不是被仅仅当做手段而加以利用的东西”。我没有权力舍弃那内在于自己的人性，就像我没有权力舍弃那内在于他人的人性一样。对于康德来说，自杀与谋杀之所以错误的原因是一样的。两者都是将人看做物而加以对待，都没有将人性作为目的本身而加以尊重。[175]

自杀的例子，凸显了康德所说的“尊重我们人类同胞之义务”的显著

特征。对于康德而言，自尊和尊重他人源自于一个并且是同样的原则。我们对于理性存在的人，对于人性的载体，负有尊重的义务。它与这个人实际上是谁并无关系。

在尊重和其他形式的人类情感之间，有不同之处。爱、同情、团结以及同胞情感都是道德情感，它们将我们与一些人拉得比另外一些人更加亲密。可是，我们必须尊重人的尊严的原因与任何关于它们的特殊事物无关。康德式的尊敬不同于爱，不同于同情，也不同于团结或同胞情感。这些关心他人的原因，与他们具体是谁有关。我们爱自己的配偶以及家庭成员，我们同情那些我们能够认出的人，我们与朋友和同志感觉到团结。

然而康德式的尊敬是尊敬这样一种人性，尊敬一种内在于我们所有人当中的、毫无差别的理性能力。这就解释了为什么在我的情形中侵犯它与在他人的情形中侵犯它是同样值得反驳的。这也解释了为什么康德式的尊敬原则适合于普遍人权的学说。对于康德而言，公正要求我们支持所有人的人权，无论他们生活在哪里，以及我们与他们有多熟悉；仅仅因为他们是人类，具有理性能力，就因此而值得尊重。

道德与自由

现在我们可以弄明白康德所说的那种道德和自由之间的联系了。有道德地行动意味着出于义务—为了道德法则—而行动。道德法则由一个绝对命令所构成，也即一个要求我们尊敬地将他人当做目的本身而加以对待的原则。只有当我的行为与这个绝对命令相一致的时候，我才是自由地行动。因为，无论什么时候当我依据一个假言命令而行动的时候，我都是为了某些外在于我而给定的利益或目的。可是在这种情况下，我并没有真正的自由；我的意志不是由我自己决定的，而是由外在力量决定的—由我的环境需要或我恰好拥有的各种期望和欲求所决定的。

我只有自律地行动—根据我为自己所立的法则而行动—我才能脱离于本性和环境的命令。这样一种法则，必须不受到我的特殊期望和欲求所制约。因此，康德的要求苛刻的自由观念和道德观念是相互关联的。自由地行动—亦即自律—与有道德地行动、遵从绝对命令地行动，是一回事。

这种思考道德和自由的方式，促使康德对功利主义进行了毁灭性的批评。那种将道德建立在某些特殊的利益或欲望（如幸福或功利）基础之上的努力，注定是要失败的。“因为它们所发现的从来都不是义务，而只是出于某一特定利益而行动的必要性。”然而，任何基于利益的原则都“注定总是一个有条件的原则，而不可能作为一个道德法则”。[176]

对康德的疑问

康德的道德哲学是强有力的、令人信服的。然而，人们却很难掌握它，尤其是在最开始的时候。如果你一直跟随着我的话，那么你可能会想到若干疑问。以下就是四个特别重要的疑问：

> 疑问1：康德的绝对命令要求我们尊敬地对待每一个人，把他们当做目的本身而加以对待。这与黄金法则（你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人(7)）是不是非常相似呢？

回答：不。黄金法则依赖于这样一个偶然性的事实，即人们愿意怎样被对待。绝对命令要求我们从这些偶然性当中抽象出来，并将人们当做理性存在而加以尊重，无论他们在某一特殊的情境中可能想要什么。

假设你得知，你的兄弟死于一场车祸，而你住在养老院里的年迈体弱的母亲又向你询问他的近况。你在告诉她事实和不让她承受这一事实所带来的震惊和痛苦之间，无从选择。何谓正当之事呢？黄金法则会询问：“在类似的情形中，你愿意被怎样对待呢？”答案当然因人而异。有些人可能宁愿人们在他脆弱的时候，对他隐瞒残酷的事实；而有些人则想知道真相，无论有多痛苦。你可能会很好地推断，如果你自己置身于你母亲的情境之中，你宁愿人们不告诉你。

然而，对于康德而言，这就是一个错误的问题。重要的不是你（或你的母亲）在这些情形中会有什么感觉，而是将人当做值得尊敬的理性存在而加以对待，意味着什么？在这一情形中，同情可能与康德式的尊敬分道扬镳。从绝对命令的角度来看，出于关心她的感受而对她撒谎，就可以说是将她当做满足她自己的一种手段，而没有把她当做一个理性

存在而加以尊重。

疑问2：康德似乎在暗示，对义务的回应与自律地行动是一回事。可是这如何可能呢？依据义务而行动就意味着不得不遵守一项法则。可是，服从于一项法则怎么可能与自由相一致呢？

回答：义务与自律仅在一种特殊情况中才相匹配：即，当我是我有义务去服从的法则的设定者的时候。我作为一个自由人的尊严，并不在于我是道德法则的主体，而在于是“这一法则的设定者……并仅仅在此基础上服从于它”。当我们遵守绝对命令时，我们是在遵守一项自己所选择的法则。“人类的尊严正是在于其制定普遍法则的能力，尽管条件是他也要遵守他自己所制定的法则。”[177]

疑问3：如果自律就意味着根据我自己给定的法则而行动，那么，什么能保证每个人都会选择同样的道德法则呢？如果绝对命令是我的意志的产物，那不是很可能不同的人会产生不同的绝对命令吗？康德似乎认为，我们都会认同一样的道德法则，可是，他怎么能够确定，不同的人不会经由不同的推理并达到各种各样的道德法则呢？

回答：当我们在命令道德法则时，我们并不是作为自己所是的特殊的个人，如你、我而进行选择，而是作为理性的存在，作为康德所说的“纯粹实践理性”的参与者进行选择。因此，那种认为道德法则取决于作为个体的我们的观念是错误的。当然，如果我们从自己特殊的利益、欲望和目的进行推理，那么，我们可能会被引导至众多的原则。然而，这些并不是道德原则，而只是一些慎重的原则。当我们运用纯粹实践理性时，我们便抽象于自己的各种特殊利益。这就意味着，每个运用纯粹实践理性的人，都会得出同样的结论—都会达到一个单一的（普遍的）绝对命令。“因此，一个自由的意志，与一个遵从道德法则的意志，是同一回事。”[178]

疑问4：康德认为，如果道德不仅仅是一种慎重的算计，那么它就必须采取一种绝对命令的形式。可是我们如何能够得知，道德独立于权力和利益的作用而存在呢？我们是否能够确定，我们拥有那种带着意志自由而自律地行为的能力呢？如果科学家们发现（如通

过脑成像或认知神经科学）我们根本就没有意志自由呢？这会不会否定了康德的道德哲学呢？

回答：意志的自由并不是科学所能证明或否定的东西，道德也同样不是。人类确实是居住于自然王国，我们所做的任何事情都能从一种物理的或生物的角度加以描述。当我举手投上一票时，我的行为可以通过肌肉、神经细胞、神经元的突触以及细胞而得到解释；然而，它也可以通过思想和信念而得到解释。康德说，我们不得不从这两个方面来理解自身—物理的和生物的经验王国，以及一种自由人类主体的“理智”王国。

为了更加充分地解答这一问题，我需要多说一些与这两种立场有关的内容。它们是我们看待人类主体，以及那些支配我们行为的法则的两种角度。以下便是康德对这两种立场的叙述：

> 一个理性的存在……有两种立场，从中他可以关注到自己，也可以知道那些支配他的所有行为的法则。他可以认为自己首先服从于自然法则（他律）—只要他属于这个感性世界；其次服从于这样的法则—只要他属于理智世界：该法则独立于自然，它并非经验性的，而只以理性作为基础。[179]

这两种视角的对立关系将我们已经讨论过的三种对比串联起来：

对比1（道德）：义务 Vs. 倾向

对比2（自由）：自律 Vs. 他律

对比3（理性）：绝对命令 Vs. 假言命令

对比4（立场）：理智王国 Vs. 感性王国

作为一个自然的存在，我属于感知世界，我的行为由自然法则和因果规律而决定，这是物理学、生物学以及神经科学所能描述的人类行为的一个方面。作为一个理性存在，我居住在理智王国。在这里，由于独立于自然法则，我能够自律，能够根据我给自己所设定的法则而行动。

康德坚决主张，只有从这第二种（理智的）角度，我才能把自己看

做自由的，“因为独立于感知世界各种原因的支配（这也是理性必须总是归功于自己的东西），就是自由。”[180]

如果我仅仅是一个经验性的存在，那么我就不能自由；每一次意志的运用，都要受到某些利益或欲望的制约。所有的选择都将是他律性的选择，受制于对某种目的的追求。我的意志可能永远都不会成为第一原因，而仅仅是某种先在的原因的结果，是这种或那种冲动或倾向的工具。

只要我们将自己看做自由的，那么我们就不能将自己只看做经验性的存在。“当我们认为自己是自由的时候，我们就将自己转化为理智世界的成员，并且认识到意志的自律及其结果—道德。”[181]

因此—我们又回到这个问题—绝对命令如何可能？仅仅是因为“自由的观念使我成为理智世界的一员”。[182]我们能够自由地行动、能够为自己的行为肩负道德责任，以及能够主张他人在道德上对自己的行为负责这种观念，要求我们从这一角度—从主体的角度，而不仅仅是客体的角度—来看待自身。如果你真的想抵触这一观念，并主张人类自由和道德责任完全只是幻觉，那么康德的论证并不能证明你是错的。然而，如果没有某些自由和道德观念，那么我们就很难—如果并非不可能的话—理解我们自身以及弄明白我们生活的意义所在。康德认为，任何这样的观念，都将我们置于两种立场之中—主体的立场和客体的立场。一旦你明白了这种情形的力量，你就会明白，为什么科学永远都不能证明或否定自由的可能性。

要记住，康德承认我们不仅仅是理性的存在，我们不仅仅居住于理智世界。如果我们仅仅是理性存在，不受自然法则和自然需要的制约，那么，我们所有的行为“都将始终与自律的意志相一致”。[183]由于我们同时栖居于两种立场之中—必然的王国和自由的王国—所以在我们所做的与我们所应当做的之间，在事物所是的方式与它们所应当是的方式之间，就总是存在有一个鸿沟。

另一种表述这一要点的方式，就是认为道德不是经验性的，它总是与这个世界保持着一定的距离。它对这个世界进行评判。科学尽其所有的力量与洞见，都不能触及道德问题，因为它是在感知领域起作用。

“要论证自由并不存在的话，”康德写道，“这对于最深奥的哲学以及

最普通的人类理性来说，都是不可能的。”[184]康德很可能还会补充说，对于认知神经科学来说，无论它怎样先进发达，也是不可能的。科学能够研究自然，能够考察经验世界，可是它不能回答各种道德问题或推翻意志自由。这是因为，道德和自由并不是经验性的概念。我们不能证明它们存在，然而没有它们，我们也不能弄明白我们的道德生活之意义所在。

性、谎言与政治

探索康德道德哲学的途径之一，就是弄明白他是如何将它应用于一些具体问题的。我想考虑康德道德哲学的三种应用—性、谎言与政治。哲学家们在怎样将自己的理论应用于实际这一方面并不总是最高权威。然而，康德所举的实例就其本身而言是非常有趣的，并能体现出他整个的哲学体系。

康德反对随意性行为的理由

康德对于性道德的观点是传统而保守的。除了夫妻之间的性行为之外，他反对任何一种可以想象的性行为。“康德关于性的观点是否源自于他的道德哲学”这一问题，并没有这些观点所反映出的那种潜在性的观念重要，这个潜在性的观念就是：我们并不拥有自身，也不任由自己随意支配。他基于这样的理由而反对随意性行为：随意性行为—他意指婚外性行为—无论双方是否同意，对双方来说都是贬低性的、对象化的。他认为，随意性行为是值得反对的，因为它完全是性欲的满足，而不是尊重伙伴的人性。

> 一个男人对一个女人所具有的欲望，并不是因为她是一个人，而是因为她是一个女人。他对她作为一个人并不关心，只有她的性才是他所欲求的对象。[185]

即使当随意性行为涉及伙伴双方的相互满足时，“他们当中的一方也玷污了另一方。他们将人作为满足他们的性欲和倾向的工具”。[186]（康德认为婚姻通过使性行为超越了生理的满足并将它与人的尊严相联系，从而升华了性行为。究其原因，我们稍后将讨论。）

在转而讨论卖淫是道德的还是不道德的这一问题时，康德质问道，在什么条件下，对我们性能力的使用与道德相符合。他的回答是—在此处与在别的情境中的回答一样—我们不应当将他人或我们自己仅仅当做对象。我们并不能任由自己随意支配。与自由至上主义的自我所有权观念截然相反，康德坚持认为，我们并不拥有自身。“我们要将人当做目的而不仅仅是手段加以对待”的这一道德要求，限制了我们对待自己的身体和我们自己的方式。“人不能随意支配自己，因为他不是物，他并不是自己的财产。”[187]

在当代关于性道德的各种争论中，那些援引意志自由权利的人认为，个人应当能够自由地选择如何利用自己的身体。然而这并不是康德所说的意志自由的意思。似乎矛盾的是，康德的意志自由观念给我们对待自己的方式增加了某些特定的限制。例如，让我们来回忆一下：意志自由就意味着我受制于我给自己所订立的法则—绝对命令；而绝对命令要求我郑重地将每一个人（包括我自己）都当做一个目的，而不仅仅是手段而加以对待。因此，对康德而言，按照意志自由行动，要求我们郑重地对待自己，而不是使我们自己对象化。我们不能以任何我们喜欢的方式来对待自己的身体。

肾交易市场在康德那个时代并没有盛行，但富人确实可以从穷人那里购买牙齿以进行移植。［《牙齿移植》是18世纪英国漫画家托马斯·罗兰逊（Thomas Rowlandson）所画的一幅漫画，它展示了某牙医医务室内的一个场景：一名外科医生正从一个扫烟囱的工人的嘴里拔牙，而一些阔太太则在一旁等候着移植。］康德认为这种行为是对人类尊严的侵犯。一个人“没有资格出售自己的四肢，甚至没有资格出售自己的一颗牙齿”。[188]这样做就是将自己看做一个对象，一个手段，是谋取利益的工具。

康德基于同样的理由而反对卖淫。“为了利益而允许被他人用来满足性欲、将自己作为一种需求的对象，就是……将自己当做一个物体，以使得另一个人可以用它来满足其肉体欲望，就像他用牛排来充饥一样。”人类“没有权利为了利益而使自己成为供他人满足其性倾向的物体”。这样做，就是将一个人仅仅当做物，一个可供使用的对象。“这里潜在性的道德原则是：人并不是他自己的财产，也不能随其所愿地对待自己的身体。”[189]

康德对卖淫和随意性行为的反对，体现出他所认为的意志自由—一

个理性存在的意志自由—与个体出于同意的行为之间的对比。我们通过运用意志而达到的道德法则，要求我们永远不能将（我们自己的以及他人的）人性仅仅当做手段，而是要当做目的本身加以对待。尽管这一道德要求基于意志自由，它却排除了达成同意的成人之间的某些行为，也即那些与人类尊严和自尊不一致的行为。

康德总结道，只有婚内性行为才能避免“贬低人性”。只有当两个人将自己完全交给对方，而不是仅仅将自己性能力的使用交给对方时，性行为才不是对象化的。只有当伴侣双方互相分享他们“无论好坏以及各方面的人、身体和灵魂”时，他们的性行为才能导致“一种人与人的联合”。[190]康德并没有说，每一个婚姻在实际上都产生了这种联合。他也有可能错误地认为，婚外就永远不会发生这种联合，或婚外性关系除了性满足之外就没有任何东西。然而，他关于性的观点，却体现了当代争论中人们经常感到困惑的两种观点之间的不同之处—不受约束的同意的伦理，和尊重意志自由以及人的尊严的伦理。

对杀人犯撒谎错了吗？

康德坚决反对撒谎。在《道德形而上学基础》一书中，撒谎被作为不道德行为的一个主要例子。然而，让我们假设一下，一个朋友正躲在你家里，而一个杀人犯来到你家门口找他。此时对杀人犯撒谎难道不对吗？康德说不对。说真话的义务保持不变，而无论结果如何。

邦雅曼·贡斯当（Benjamin Constant）是一位与康德同时代的法国哲学家，他对这种毫不妥协的立场提出异议。贡斯当认为，说真话的义务仅仅适用于那些应该得知真相的人，而这个杀人犯肯定不应该得知真相。康德回应道，对这个杀人犯撒谎是错误的，并不是因为这伤害了他，而是因为这违背了正当性的原则：“不能避免表达的真实性，这是每个人的正式义务，无论这会对他或任何他人产生怎样的不利。”[191]

不可否认的是，帮助一个杀人犯去实现他的邪恶行为，确实是一种非常严重的“不利”。然而，请记住，对康德来说，道德并不是关于结果的，而是关于原则。你不能控制自己行为—在这一情形下即为说实话—的结果，因为结果是与偶然性绑定在一起的。你可能不会知道，由于害怕这个杀人犯会过来，你的朋友已经从后门溜出去了。康德论述道，你必须说真话的原因并不在于这个杀人犯有权利得知真相，或者谎言会伤害他，而在于一个谎言—任何谎言—“都损害了正当性的真正来源……因

此，在所有的陈述中都要真实（诚实），是理性的一种神圣的、无条件的命令法则，它不允许有任何权宜之计”。[192]

这似乎是一个奇怪而极端的立场。我们当然没有道德义务来告诉一个纳粹党突击队员说，安妮·弗兰克（Anne Frank）及其家人正藏在阁楼上。似乎康德坚持对门口的杀人犯说实话的这种要求，要么是错误地应用了绝对命令，要么就证明了绝对命令很愚蠢。

尽管康德的主张看起来似乎不合情理，可我还是想为之稍作辩护。尽管我的辩护与康德所提供的辩护不太一样，它却本着康德哲学的精神气质，并且，我希望能够凸显康德的哲学。

想象一下你处于这样一个困境之中：一个朋友躲在衣橱里，而杀人犯就在门口。你当然不想帮助杀人犯实现他的邪恶计划—这是一个假设。你不想说任何话语来引导杀人犯找到你的朋友，可是问题在于，你会说什么呢？你有两个选择：你可以直接撒个谎：“不，她不在这里。”或者你可以做出一个真实的，然而却具有误导性的陈述：“一个小时之前，我在路那头的杂货店里看见过她。”

从康德的角度来说，第二种策略在道德上是允许的，而第一种则不是。你可能认为这有点吹毛求疵。从道德上来说，一个策略性的、真实而具有误导性的表达与一个直率的谎言之间，到底有什么区别呢？在这两种情形中，你都是在希望能够误导杀人犯相信，你的朋友并没有藏在房子里。

康德相信这里有一个至关重要的区别。让我们来考虑一下“善意的谎言”—那些我们有时候出于礼貌、避免伤害感情而说的一些无伤大雅的假话。假设一个朋友送给你一件礼物，你打开盒子，看见了一条极其难看的、你一辈子都不会系的领带。你会说什么呢？你可能会说：“真漂亮！”这就是一个善意的谎言。或者你会说：“你真是太客气了！”或者“我从来没见过这样的领带！谢谢你！”这些话就像善良的谎言，会给你的朋友这样一个错觉，即你喜欢这条领带。可是它们都不是真实的。

康德可能会反对善意的谎言，因为这就基于结果主义的理由而使得道德法则有了例外。体谅他人的感情是一种值得称赞的目的，可是我们必须以一种与绝对命令相符合的方式来追求这一目的，这就要求我们要愿意将自己赖以行动的原则普遍化。如果每当我们认为自己的目的具有

足够的说服力，因此就能够破例，那么道德法则的绝对性特征就被破坏了。与之相反，真实而具有误导性的表达，并没有以同样的方式威胁到绝对命令。事实上，康德自己在面临一个困境时，就曾利用过这一区别。

康德愿意为比尔·克林顿辩护吗？

在与贡斯当展开争论的前几年，康德发现自己与国王弗里德里希·威廉二世（Friedrich Wilhelm II）之间有些麻烦。国王及其检察官认为康德关于宗教的著作贬低了基督教，并要求他答应不再就此话题发表任何意见。康德以一段措辞谨慎的陈述作了回应："作为陛下忠实的臣民，我将彻底停止所有与宗教有关的公共演讲和论文写作。"[193]

当康德做出这一陈述时，他知道这位国王不会活太久了。在国王驾崩几年之后，康德认为自己从这一承诺中解脱开了，因为该承诺仅仅对"作为陛下忠实的臣民"的他而有所束缚。康德后来解释道，他在挑选这些措辞时"非常仔细，以至于我不会被永远地剥夺权利……而仅仅只是当陛下活着的时候"。[194]借助于这一聪明的措辞，普鲁士的这位道德典范，成功地误导了检察官们而没有对他们撒谎。

有些吹毛求疵？可能是的。不过，在一个赤裸裸的谎言与一个精明的伎俩之间，确实是有着非常重要的差别。让我们来考虑一下前总统比尔·克林顿。在近些年来人们的印象当中，没有哪个美国公众人物能够比他更加谨慎地措辞，或巧妙地为自己辩护。在他第一任总统竞选期间，当被问及他是否曾经使用过软性毒品时，他回答道：他从来没有违反过他们那个地区或州的反毒品法。后来，他承认在英国牛津大学上学时，曾经尝试过大麻。

他最令人印象深刻的否认，来自于他对相关报道说他在白宫里与22岁的实习生莫妮卡·莱温斯基（Monica Lewinsky）发生性关系的回应："我想对美国人民说一件事，我希望你们听我说……我与那个女人—莱温斯基小姐，并没有发生性关系。"

后来人们发现，总统确实与莫妮卡·莱温斯基有过性关系，并且这一丑闻引起了一次弹劾诉讼。在弹劾听证会上，一名共和党的国会议员与克林顿的律师格雷戈里·克雷格，就总统关于"性关系"的否认是不是一个谎言而进行了争论：

鲍勃·英格利斯：那么，克雷格先生，当他说“我从来没有与那个女人发生过性关系”时，他是否对美国人民撒谎了？他是否撒谎了？

克雷格：他确实误导并且欺骗了……

英格利斯：稍等一下，他是否撒谎了？

克雷格：对美国人民来说—他误导了他们，并且当时没有告诉他们真相。

英格利斯：好吧，看来你并不准备回答—而且总统本人也坚持认为……我们不应该允许任何法律性的、技术性的东西来遮蔽这一简单的道德事实。当他说“我从来没有与那个女人发生过性关系”时，他是否对美国人民撒谎了？

克雷格：他并不认为自己撒谎了，并且由于那种方式—让我来解释这一点……解释一下，议员先生。

英格利斯：他认为自己没有撒谎？

克雷格：是的，他并不认为自己撒谎了。因为他关于“性关系是什么”的概念是字典上所给出的定义。实际上，你可能不同意这一点，可是在他自己的观念中，他的定义并不是……

英格利斯：好吧，我明白这个论证了。

克雷格：好的。

英格利斯：这真是一件不可思议的事情：你现在坐在我们面前，并收回他所有的—他所有的道歉。

克雷格：不是的。

英格利斯：你在收回这些道歉，不是吗？

克雷格：不，我没有。

英格利斯：因为你现在回到了这一论证—你在这里可以做出很多论证。其中之一就是：他没有与她发生性关系。那只是口交，而并不是真正的性行为。那么，这是否是你今天在这里要对我们说的：他并没有与莱温斯基发生性行为？

克雷格：他对美国人民所说的是：他并没有发生性关系。我知道你不会喜欢这一点，议员先生，因为这—你可能将这看做一种技术性的辩护或一种钻牛角尖的、闪烁其词的回答。然而，任何一部字典都是以某种特定方式对性关系加以定义的；但是他并没有和莫妮卡·莱温斯基发生那种性接触……因此，他欺骗了美国人民吗？是的。这是不对的吗？是的。这值得谴责吗？是的。[195]

总统的律师承认，也正如克林顿所承认的，他与这名实习生的关系是错误的、不适当的，也是值得谴责的，并且总统关于这件事的发言“误导并欺骗了”公众。他唯一拒绝承认的是，总统撒谎了。

那么，在这种拒绝中，是什么受到了威胁呢？对此的解释不可能仅仅是法律性的，即在誓言下、法庭证词中或法庭上撒谎，是指控其作伪证的依据。这件事中的发言并不是在宣誓中做出的，而是面对美国公众的一次电视发言。而这位共和党的检察官和克林顿的辩护人都认为，在确认克林顿是在撒谎还是仅仅在误导和欺骗时，有一种至关重要的东西受到了威胁。在他们关于“撒谎”这个词—他是否撒谎了—的言辞激烈的对话当中，佐证了一种康德式的思想：在谎言与误导性的实话之间，有着一种与道德相关的差别。

可是，这种差别会是什么呢？这两种情况中的意图可以说是一样的。我是对门口的杀人犯撒谎，还是给他提供一种机智的措辞，我的意图都是为了误导他认为我的朋友并没有藏在我的房子里。并且，根据康德的道德理论，重要的正是意图或动机。

我认为这里的差别在于：一种精心设计的措辞，以某种方式对说实话的这一义务心存敬意，而一个直率的谎言则并不如此。任何一个人如果不厌其烦地编造一种具有误导性但在技术上却是真实的陈述—而一个简单的谎言也可以同样表达，那么，无论他是多么闪烁其词，他都是尊重道德法则的。

一种误导性的真话包括两个动机，而不是一个。如果我仅仅对杀人犯撒谎，我是出于一种动机而这样做—为了保护我的朋友不受伤害。如果我告诉杀人犯，我最近在杂货店看到我的朋友了，我是出于两种动机而这样做—保护我的朋友，同时维护说实话的义务。在这两种情形当中，我是在追求同一种令人称赞的目的，即保护我的朋友。而只有在第

二种情形中，我是以一种与义务的动机相一致的方式去追求这一目的的。

有些人可能反驳道，与谎言一样，一种技术上真实却具有误导性的陈述，不可能毫无矛盾地被普遍化。不过，让我们来考虑一下这一差别：如果每个人在面对这样一个站在门口的杀人犯，或一种令人尴尬的丑闻时都撒谎，那么就没有人会相信这样的陈述，因此这些陈述就不会起作用。但误导性的事实陈述却不会如此。如果每个人发现自己身处危险的或尴尬的处境时，都寻求一种措辞谨慎的推托，那么人们并不必然会不再相信它们，而会学着像律师那样去听，并且在考虑到这些陈述字面上的意思的同时，从语法上加以分析。这也正是当媒体和公众熟悉了克林顿措辞谨慎的否认之后所发生的事情。

康德的意思并不是说，这些事态—人们从语法上分析政客们的否认所具有的字面意义—在某种程度上，要比没有人相信政客们的那种情况要好一些。这是一种结果主义的论点。康德的意思是：一种具有误导性，然而却是真实的陈述，并没有以那种与直率的谎言同样的方式强迫或操纵了听众。一个谨慎的听众总是有可能把它弄明白。

因此，我们有理由推断说：根据康德的道德理论，针对门口的杀人犯、普鲁士的检察官，或某个特别检察官的那些真实但却具有误导性的陈述，以某种方式在道德上是可允许的，而那种赤裸裸的谎言则并非如此。你们可能认为，我至今为止论证得太费力了，却不能将康德从一种不合情理的处境中解救出来。康德的主张—对门口的杀人犯撒谎是不对的—可能在根本上是无法辩护的。然而，一个率直的谎言和一个误导性的实话之间的差别，有助于阐明康德的道德哲学；它还显示出比尔·克林顿和哥尼斯堡这位严肃的道德哲学家之间，有着令人惊讶的相似之处。

康德与公正

与亚里士多德、边沁及密尔有所不同，康德在政治理论方面并没有巨著，而只有一些论文。然而，源于其伦理学著作中的那些对于道德和自由的论点，却有着强有力的关于公正的含意。尽管康德并没有详尽地论证这些含意，但是他所支持的政治理论反对功利主义，而支持一种基于社会契约的公正理论。

首先，康德不仅反对功利主义作为个体道德的基础，也反对它作为

一项法律的基础。他认为一种公正的宪法应当力图使不同个体的自由能够相融合。它与功利最大化没有关系，后者“绝不能干涉”基本权利的规定。由于人们“在幸福的经验性目的及其构成上，有着不同的观点”，因此，功利不能作为公正和权利的基础。为什么呢？因为如果将权利建立在功利的基础之上，那么，就会要求这个社会来肯定或接受某一种幸福观而不接受另外一些；将整个宪法都建立在一种特定的幸福观（如大多数人的幸福观）之上，就会给其他人强加一些价值观，这就没有尊重每个人追求他自己目的的权利。“没有人能够强迫我的幸福必须与他那种关于他人福利的观念相一致，”康德写道，“因为每个人都能够以他自己认为合适的方式去追求幸福，只要他不侵犯他人也这样做的自由。”[196]

康德的政治理论的第二个显著特征是，它从社会契约—但却是一个带有令人困惑的偏执的社会契约—中得出公正与权利。早些时候的契约论思想家们，包括洛克，都认为合法政府源于人们在某个时刻、基于那些即将支配他们集体生活的各种原则，而自行订立的一种社会契约。可是康德并不这样看待契约。尽管合法政府必须基于一种原初的契约，但是“我们并不需要认为这一契约……作为一个事实而真实地存在，因为它不可能是这样的”。康德坚持认为，原初性的契约并不是真实的，而只是出于想象。[197]

为什么要从一种假想的契约而不是一个真正的契约，得出一部公正的宪法呢？第一个原因是实际性的：我们经常难以证明，在各个民族的历史长河中曾经真的产生过社会契约。第二个原因是哲学上的：道德原则不能仅仅来源于经验性的事实。正如道德法则不能建立在个体的利益或欲望基础之上一样，公正原则也不能建立在一个共同体的各种利益和欲望基础之上。“过去有一群人通过了一部宪法”这样一个事实，并不足以使得该宪法就是公正的。

那么，什么样的假想的契约可能避免这一问题呢？康德简单地称之为“一种理性的观念，但它却具有确定无疑的实践性的现实性；因为它能够要求每一个立法者以这样一种方式来构建其法律—使这些法律可能产生于整个民族的集体意志”，并使每个公民都负有义务，“就好像他已经同意了”。康德总结说，这种假想的集体同意的行为“是任何一项公共法律的公正性的试金石”。[198]

康德并没有告诉我们这种假想的契约可能会是什么样，或者它会产生什么样的公正原则。将近两个世纪之后，美国的政治哲学家约翰·罗尔

斯试图回答这些问题。

---

[152]See Christine M. Korsgaard, “Introduction,” Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp.vii-viii.

[153]Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals (1785), translated by H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964), 442.由于读者们会使用不同版本的康德的《道德形而上学》，因此我所引用的都是标准的页码，都引自于柏林皇家普鲁士学院（the Royal Prussian Academy）所出版的《道德形而上学》，大多数当代的各种版本的《道德形而上学》也都是引用此版本的页码。

[154]Ibid.

[155]Ibid., p.394.

[156]Ibid., p.390.

[157]康德的观点的这种表达方式要归功于卢卡斯·斯坦奇克（Lucas Stanczyk）。

[158]Ibid., p.397.

[159]Hubert B. Herring, “Discounts for Honesty,” New York Times, March 9, 1997.

[160]Kant, Groundwork, p.398.

[161]Ibid.

[162]Ibid.

[163]“Misspeller Is a Spelling Bee Hero” (UPI), New York Times, June 9, 1983.

[164]Kant, Groundwork, p.412.

[165]Ibid., p.395.

[166]康德在《道德形而上学》一书出版很多年之后，在一篇论文中使用了这一术语。见Immanuel Kant, “On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice” (1793), in Hans Reiss, ed., Kant’s Political Writings, translated by H.B.Nisbet (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), p.73.

[167]Kant, Groundwork, p.414.

[168]Ibid., p.416.

[169]Ibid., p.425.See also p.419-20.

[170]Ibid., p.421.

[171]Ibid., p.422.

[172]Ibid., p.428.

[173]Ibid.

[174]Ibid., p.429.

[175]Ibid.

[176]Ibid., p.433.

[177]Ibid., p.440.

[178]Ibid., p.447.

[179]Ibid., p.452.

[180]Ibid.

[181]Ibid., p.453.

[182]Ibid., p.454.

[183]Ibid., p.454.

[184]Ibid., p.456.

[185]Immanuel Kant, “Duties Toward the Body in Respect of Sexual Impulse” (1784–1785), translated by Louis Infield and published in Immanuel Kant, Lectures on Ethics (Cambridge, Mass: Hackettt Publishing, 1981), p.164.这段文字出自那些去听康德讲座的学生们在讲座中所做的笔记。

[186]Ibid.

[187]Ibid., p.165.

[188]Ibid.

[189]Ibid., pp.165–166.

[190]Ibid., p.167.

[191]Immanuel Kant, “On a Supposed Right to Lie Because of Philanthropic Concerns” (1799), translated by James W Ellington and published as a supplement to Immanuel Kant, Grounding for the Metaphysics of Morals (Cambridge, Mass.: Hackett Publishing, 1993), p.64.

[192]Ibid., p.65.

[193]Kant quoted in Alasdair MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant?” in Alasdair MacIntyre, Ethics and Politics: Selected Essays, vol. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), p.123.

[194]Ibid.

[195]House Judiciary Committee, December 8, 1998. Exchange transcribed from CNN coverage. A partial transcript of the exchange can be found at www.cnn.com/ALLPOLITICS/stories/1998/12/08/as.it.happened.

[196]Immanuel Kant, “On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice,’”(1793), translated by H.B. Nisbet and published in Hans Reiss ed., Kant’s Political Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp.73-74.

[197]Ibid., p.79.

[198]Ibid.

(7)有些译者经常为了更加贴合国内的文化背景将黄金法则译为“己所不欲，勿施于人”。这里译者采用中文和合本《圣经》译文。—译者注

第六章 平等的理由 / 约翰·罗尔斯

大多数美国人从未签署过社会契约。事实上，美国那些实际上同意遵守宪法的人（公共官员们除外），只有那些自然公民—那些移民，宣誓忠诚于宪法，以作为获得公民身份的条件。从来没有人要求我们表示同意。因此，我们为什么有义务服从于法律呢？我们又如何能够说，我们的政府是以被统治者的同意为基础的呢？

约翰·洛克（John Locke）说，我们已经给出了心照不宣的同意。任何一个享受政府福利的人，即使只是在高速公路上穿行，也含蓄地对其法律表示同意，并受其约束。[200]然而，心照不宣的同意，是实际事物的一种苍白无力的形式。我们很难明白，仅仅穿过一个城镇如何就在道德上类似于认可宪法。

伊曼纽尔·康德诉求于假想的同意。一项法律如果能够得到全体公众的认同，那么它就是公正的。然而，这也是一个令人困惑的、对真实社会契约的代替。一个假想的合约，如何能起到一个真实契约的道德作用呢？

约翰·罗尔斯（1921~2002）是一位美国政治哲学家，他对这个问题给出了一种很有启发性的答案。在《正义论》（A Theory of Justice）一书当中，他主张，思考公正的方式就是要询问，在一种平等的原初状态中，我们会认可什么样的原则。[201]

罗尔斯的推理如下：假设我们当时聚集到一起—就像我们现在这样—来选择一些管理我们集体生活的原则，也即，起草一份社会契约。我们会选择什么样的原则呢？我们可能会发现很难达成一致意见。不同的人会支持不同的原则，这体现出他们各种各样的利益、道德和宗教信仰以及社会地位等。有些人很富，而有些人很穷；有些人拥有权力并社交广泛，而有些人则并非如此；有些人属于少数种族、民族或宗教，而有些人则不是。我们可能会达成一种妥协，然而即使是这种妥协，也很可能反映出某些人讨价还价的能力要高于另外一些人。因而我们没有理由认为，以这种方式形成的社会契约会是一种公正的安排。

现在让我们来考虑一种思想性的实验：假设我们聚集在一起来选择各种原则，我们并不知道自己在社会中将身处何处。假设我们在一道“无知之幕”的背后进行选择，这道“无知之幕”将暂时不让我们知道任何关于我们自己是谁的信息。我们不知道自己的阶层或性别、种族或民族、政治观点或宗教信仰；我们也不知道自己的优缺点—我们是健康还是体弱多病，是接受过高等教育还是中学辍学，是出生于一个完整和睦的家庭还是一个支离破碎的家庭。如果不知道这些事情，那么，我们实际上就会从一种原初的平等状态而进行选择。因为没有人会有一个更高的讨价还价的地位，那么我们所同意的各种原则就会是公正的。

这就是罗尔斯的社会契约理念—一种假想的、在平等的原初状态中所达成的协议。罗尔斯要求我们询问：我们—作为理性的、追求自我利益的人—如果发现自己处于这样一种状态之中，会选择什么样的原则？他没有假设我们在现实生活中都受到自我利益的驱使，而只是假设我们为了这个思想实验而搁置自己的道德和宗教信念。我们会选择什么样的原则呢？

首先，他推理说，我们不会选择功利主义。在无知之幕的背后，我们每个人都会想：“据我所知，我可能会是一个受到压迫的少数群体的成员。”没有人愿意冒险甘做那个被扔给狮子以娱乐大众的基督徒，也没有人会选择一种纯粹的政府放任主义、自由至上主义的原则，后者将赋予人们一种权利以保留他们在市场经济中赚来的所有钱财。“我可能会成为比尔·盖茨，”每个人都会这样推理，“可是，我也有可能成为一个无家可归的流浪汉。因此，我要避免一种可能让我一无所有，却得不到帮助的体制。”

罗尔斯认为，从这种假想的契约中，会产生两种公正原则。第一个原则为所有公民提供平等的基本自由，如言论自由和宗教自由。这一原则要优先于社会功利和总体福利的考虑。第二个原则关心社会和经济的平等。尽管它并不要求一种平等的关于收入和财富的分配，它却只允许那些有利于社会最不利者的社会和经济的不平等。

哲学家们争论，罗尔斯假想的社会契约中的各派，是否会像他所说的那样选择这些原则。稍后我们将看到，为什么罗尔斯认为人们会选择这两个原则。然而，在讨论这些原则之前，让我们先讨论一个在此之前的问题：罗尔斯的思想性实验是思考公正的正当方式吗？公正原则如何能够产生于一种从来都没有真正发生过的协议之中？

契约的道德局限

要想理解罗尔斯假想契约的道德力量，有必要先了解实际契约所具有的道德局限。我们有时候会假设，当两个人做一项交易的时候，他们协议中的各项条款一定是公平的。换言之，我们假设，合同会使那些产生于它们的各种条款正当化。然而，它们并不如此—至少它们自己不能。实际的合同并非自足的道德工具。你和我做交易的这一事实，并不能使这项交易就是公平的。人们总是能够对任何一个实际的合同提出质疑："它是公平的吗？他们达成了什么协议？"为了回答这一问题，我们不能仅仅指向协议本身，我们需要一些与公平有关的独立的标准。

这一标准可能从哪里得出呢？可能你会想，它来自于一个更大的、在此之前的合同—如一部宪法。可是，宪法也容易受到像其他协议一样的质疑。宪法是由人们认可的这一事实，并不能证明其条款就是公正的。让我们来考虑一下1787年的美国宪法：尽管它有着诸多优点，可是它却由于认可奴隶制而被玷污了，这一瑕疵一直保留到内战以后。宪法被费城的代表所认可以及后来被国家所认可的这一事实，并不足以使它就是公正的。

人们可能会认为，这一瑕疵可以追溯到同意的不足。作为奴隶的非洲裔美国人，并没有被包括在立宪会议当中，妇女也没有，后者直到一个多世纪之后才赢得了选举权。一个更具代表性的会议，当然很可能产生一部更加公正的宪法；可是，这仅仅是一种推测。没有哪一种社会契约或立宪会议—无论多么具有代表性—能够保证会产生出社会合作的公平条款。

对于那些认为道德始于同意、也结束于同意的人来说，这似乎是一种刺耳的主张。然而，这并不那么容易引起争议。我们经常质疑人们所做的那些交易的公平性，我们也熟悉能够导致不良交易的那些偶然性：交易的一方可能是个更好的谈判者，或者有着更好的交易地位，或者对所交换物品的价值了解得更多。唐·科里昂（Don Corleone）在《教父》中最著名的台词就是："我将给出一个让他无法拒绝的价格。"这（以一种极端的形式）在某种程度上表明了那种体现于大多数谈判中的压力。

认识到这些合同并不赋予它们所产生的那些条款以公平性，并不意味着我们应当在高兴的时候就违反这些协议。我们可能有责任履行一个

甚至是不公平的交易，至少在某种程度上是如此。同意很重要，即使对公正而言还有其他重要的东西。然而，它并不像我们有时候想象的那样具有决定性。我们经常将同意的道德作用与其他义务之源混淆在一起。

假如我们做一项交易：你给我100只龙虾，我付给你1 000美元。你大获丰收并运来了龙虾，我大快朵颐之后却拒绝付钱。你说我欠你这笔钱。“为什么呢？”我问道。你可能会诉诸我们的协议，也可能会诉诸我所享受的利益。你可能会很好地说明，我有义务偿还我所享受的那些由你而来的利益。

现在让我们假设，我们做了同样的一笔交易，不过这一次，在你捕获到龙虾并将它们运到我门前的时候，我改变主意了。我根本就不想要它们。你仍然想收钱，而我说：“我不欠你任何东西，这一次我并没有获利。”这个时候，你可能要诉诸我们的合同，不过，你也可能会诉诸你捕获龙虾所做的辛苦工作，并指望我会购买它们。你可能会说，我有义务支付那由于我而让你所付出的努力。

现在，让我们来看看，我们能否想象一个义务仅仅基于同意的情形，也即没有偿还某利益，或补偿你为我所做的工作而增加的道德力度。这一次，我们做了同样的交易，然而，过了一会儿，在你还没有花费时间捕捉龙虾之前，我打电话给你：“我改主意了，不想要龙虾了。”那么我是否仍然欠你1 000美元呢？你是否会说“交易就是交易”，并坚持认为，“我同意”这一行为本身就已产生了一种义务，即使没有任何利益或依据？

法律思想家们关于这一问题争论了很久。同意本身能够产生一种义务吗，还是也需要某种利益或依赖的因素？[202]这一争论告诉了我们一些经常被我们忽视的、与合同道德相关的信息：只要实际的合同实现了两种理想—意志自由和互惠，那么它们就具有道德分量。

作为自愿的行为，合同体现出我们的意志自由；它们所产生的义务之所以具有分量，是因为它们是自我给定的—我们自由地、自主地承担它们。作为相互谋取利益的手段，合同利用了互惠性的理想；履行这些合同的义务，产生于那种偿还他人给我们提供的利益的义务。

实际上，这些理想—意志自由和互惠性—都没有完全实现。有些协议尽管是自愿的，却不是相互获利的；而有时候，我们可能仅基于互惠

而有义务偿还一种利益，甚至都不需要合同。这便指出了同意的道德局限性：在某些情形中，同意并不足以产生一种具有道德约束力的义务，而在另一些情形中则不需要同意。

当同意并非充分条件时：棒球卡和漏水的马桶

让我们来考虑两种体现出同意本身并不够的情形：在我的两个儿子很小的时候，他们收集棒球卡并且相互交换。大儿子对那些棒球球员以及卡片的价值了解得更多，他经常向弟弟提出一些不公平的交易—比如，用两张能打各种位置的内野手(8)来换小肯·格里菲（Ken Griffey，Jr.）。因此我订立了一条规定：只有经过我同意，才能完成交易。你们可能认为这是一种家长式的专制，确实如此。（这就是家长式专制的目的。）在类似于这样的情形中，自愿的交换显然是不公平的。

几年前我在报纸上读到一则报道，这一案例更为极端：芝加哥一名年迈的寡妇，她的公寓里的马桶漏水了，于是她雇用了一名承包商来修理，费用为5万美元。她签署了一份分期付款的合同，首付2.5万美元。当她去银行提取2.5万美元的时候，这一阴谋被揭穿了。银行出纳员问老妇为什么取这么一大笔钱，她回答说需要付钱给水管工。出纳员联系了警方，警方以欺诈的罪名逮捕了那个无耻的承包商。[203]

除了那些最热忱的契约至上主义者们，所有人都会认为5万美元的马桶修理费异乎寻常地不公平—尽管在事实上，相互同意的双方认可这一价格。这一事例说明了合同所具有的两点道德局限：首先，一项协议的事实，并不能保证该协议的公平性；其次，同意并不足以产生一个具有约束力的道德主张。这种合同并不能作为相互获利的手段，因为它并不尊重互惠的理念。我想，这就解释了为什么很少有人会说，老妇在道德上应当支付那笔骇人听闻的费用。

可能有人回应说，修理马桶的这一欺诈并不是一份真正自愿的合同，而是一种剥削，其中一个无耻的水管工欺骗了一个一无所知的老妇。我对这个案件的具体细节并不知情，不过为了论证我们可以假设，水管工并没有强迫老妇，并且她在认可这一交易时头脑非常清醒（尽管她对于水管装修工作的报酬知之甚少）。该协议是自愿的这一事实，绝不能保证它就包含了平等的交换或利益的对称。

到目前为止，我论证了同意并不是道德义务的充分条件。一项不平衡的交易可能远没有达到相互获利，以至于其自愿性特征也不能使它免受责难。现在我想提出一种更进一步的、更具挑衅性的主张：同意也不是道德义务的必要条件。如果相互间的获利足够明确，那么，即使没有同意的行为，互惠性的道德主张也可能站得住脚。

当同意并非必要条件时：休谟的房子和橡皮清洁工

浮现于我脑海中的这种事例，是18世纪的苏格兰道德哲学家大卫·休谟曾经遇到过的。休谟在年轻的时候，曾针对洛克的社会契约思想写过一篇尖锐的批评。他称之为“哲学上的虚构，从来没有，也永远不会有任何现实性”，[204]以及“是能够想象出来的最神秘、最无法理解的运作之一”。[205]多年之后，休谟有了一次经历，这次经历检验了他反对将同意作为义务基础的立场。[206]

休谟在爱丁堡拥有一座房子，他将它租给了他的朋友詹姆斯·博斯韦尔（James Boswell），后者又将房子租给了一个转租人。该转租人认为这座房子需要作一些维修，于是他就雇用了一名承包商来做此工作，而没有征求休谟的意见。该承包商作完维修后将账单送至休谟面前。休谟拒绝付账，理由是他并没有同意作维修，也没有雇用这名承包商。这一事件后来交由法庭裁决。该承包商承认，虽然休谟并没有同意，可是房子需要维修，并且他做了这些维修工作。

休谟认为这是一个欠妥的论证。他告诉法庭，该承包商的主张仅仅是“这项工作有必要去做”。可是这“并不是一个很好的回答，因为基于同样的规则，他可以进入爱丁堡的任何一座房子，做一些他认为适合做的事情，而无须事先征得房主的同意……并为他的所作所为给出同样的理由：这项工作是必要的，而且之后房子更好了”。可是，休谟坚持认为，这是“一个很新的理论……可是完全站不住脚”。[207]

在谈到这一房屋维修事件时，休谟就不喜欢一种纯粹的、以利益为基础的义务理论了。但是他的辩护失败了，法庭判定由他付这笔钱。

“偿还一种利益的义务，可以不需要同意就能产生”，这一思想在休谟的房子这一事例当中，貌似具有道德合理性。然而，这很容易不知不觉地溜进强硬的销售策略以及其他形式的滥用。在20世纪80年代至90年

代早期，“橡皮清洁工”成为纽约街头一道令人生畏的风景。他们配有一把橡皮清洁刷和一桶水，会突然出现在一辆停在红灯前的汽车面前，然后开始清洗挡风玻璃（经常不问驾驶员是否允许）并索要费用。他们正是基于休谟的承包商所援用的、以利益为基础的义务理论而进行运作的。然而，如果没有同意的话，执行一项服务与行乞之间的界限就会经常变得很模糊。市长鲁道夫·朱利安尼（Rudolph Giuliani）决定全力打击这些橡皮清洁工，并命令警察逮捕他们。[208]

利益还是同意？萨姆的汽车修理

当以同意为基础的义务，与以利益为基础的义务没有得到明确的区分时，就会出现以下这一容易引起混淆的事例。多年以前，当我还是一个研究生时，我与一帮朋友驾车周游全国。我们在印第安纳州哈蒙德的一个休息站停了下来，走进一家便利店。当我们回到车上时，却发现车子发动不了了。我们当中没有人懂得修理汽车。当我们正在考虑怎么办的时候，一辆厢式货车在我们身边停了下来，车身上有一个标志，上面写着“萨姆汽车维修”。从车里下来一个男人，大概就是萨姆。

他走到我们跟前询问我们是否需要帮助。“我是这样工作的，”他解释道，“我每小时收50美元。如果我在5分钟之内修好你们的车，你们得付我50美元；如果我工作1个小时却还是修不好，你们也得付我50美元。”

“你能修好的概率有多大呢？”我问道。他没有正面回答我的问题，而是开始在汽车转向柱底下捣鼓。我当时不确定该做什么，于是看着朋友们想知道他们怎么想。片刻之后，这个人从转向柱底下钻了出来，说道：“点火系统没有什么问题。但你们还有45分钟，想让我去汽车发动机罩底下看看吗？”

“等一等，”我说道，“我还没有雇用你呢。我们并没有达成任何协议。”那个人非常生气，说道：“你的意思是说，如果刚才我在转向柱底下查看的时候，修好了你的车，你也不会付钱给我？”

我说：“不是一回事儿。”

我并没有讨论以同意为基础的义务与以利益为基础的义务之间的区

别，我也不认为这会有什么帮助。但是，与修理工萨姆之间发生的这种令人尴尬的事情，倒是体现了一种常见的、与同意有关的困惑。萨姆认为，如果他在捣鼓转向柱的时候修好了我们的车，那么我就得付他50美元。我对此表示同意。可是，我之所以付他这笔钱的原因在于，他提供了一项帮助，即修好了我的车。他推断，由于我得付他钱，所以我就肯定（暗含的）同意雇用他。但是这一推论是个错误，它错误地假设，有义务的地方就肯定有协议—某种同意的行为。它忽视了这样一种可能性：没有同意，义务也有可能产生。如果萨姆修好了我的车，那么我将出于互惠性的名义而付他钱；如果仅仅是谢谢他便驾车而去，会不太公平，但是这并不意味着我雇用了他。

当我给学生们讲这个故事时，他们大多数都同意，在当时那种情况下，我并不欠萨姆50美元。可是许多持这种观点的学生的理由与我的并不相同。他们认为，由于我并没有明确地雇用他，所以我并不欠他任何东西—即使他修好了我的车，我也不欠他钱。任何报酬都将只是一种出于慷慨的行为—是一种感激，而非义务。因此，他们为我辩护，并不是由于接受了我的广泛义务观，而是由于他们坚持一种苛刻的同意观。

尽管我们倾向于认为，任何一个道德主张都包含了同意，然而，如果我们不承认互惠的独自分量，那么我们就很难理解我们的道德生活。让我们来考虑一下婚姻的契约。假设我这一方在忠诚于婚姻20年之后，发现我的妻子一直在与另外一个男人约会，那么我可能出于两种不同的理由而在道德上感到愤怒。第一种诉诸同意："我们有一个约定，你发过誓，你违背了承诺。"第二种则诉诸互惠性："我这一方一直如此忠诚，我当然应该得到比这更好的。这不是回报我的忠诚的方式。"如此等等。第二种抱怨并没有涉及同意，它也不需要同意。它在道德上似乎是合理的，即使我们从来没有交换结婚誓言，而是作为伴侣生活了这么多年。

设想完美的契约

这些各种各样的不幸事件，告诉了我们与契约道德相关的什么内容呢？契约的道德约束力来自于两种不同的理念：意志自由和互惠性。然而，大多数实际的契约都缺乏这些理念。如果我与某个具有更高讨价还价地位的人打交道的话，我的同意可能并不完全是自由的，而是被迫的，或者在极端情形下，是被强迫的。如果我与某个对我们所交换之物

更为了解的人谈判，那么这一交易可能就不是相互获利的；在极端情形下，我可能是被欺诈或蒙骗了。

在现实生活中，人们的处境大不相同，这就意味着，不同的交易力量和知识总是可能的。而只要这一点是真实的，那么协议的既成事实本身，就不能保证该协议的公平性。这就是为什么实际中的契约并不是自足的道德工具，我们总是能合情合理地质疑："他们所达成的协议是否公平呢？"

让我们来想象一种在那些拥有平等的，而非不平等的权力和知识的人们之间所达成的协议：他们处于同样的境况，而并非不同的境况。同时也设想一下，这份契约的对象并不是管道铺设或其他普通的交易，而是那些治理我们的生活的、分配我们作为公民所具有的权利与义务的各种原则。在这样的各方中所达成的这样一个契约，就不会有压迫、欺骗或其他不公平的缺点。它的各项条款由于同意本身，就必然是公正的，而无论它们是什么。

如果你能想象得出这样一个契约，那么你就理解了罗尔斯的这一观念：平等的原初状态中的假想契约。无知之幕保证了原初状态所需要的权利和知识上的平等。无知之幕通过保证没有人知道他在社会中的地位、他的优点或缺点、他的价值或目的，从而保证了没有人能够（即使是无意地）利用一种更好的交易地位。

> 如果允许有特殊知识，那么结果就由于任意的偶然性而有所偏袒……如果原始状态是为了产生公正的契约，那么，契约各方就必须处于平等的境况，并被当做有道德的人而同等地对待。必须通过调节最初契约状态的环境，而纠正这个社会的任意性。[209]

具有讽刺意味的是，在无知之幕背后的假想契约，并不是现实契约的一种苍白无力的形式，因而在道德上比较虚弱；它是现实契约的纯粹形式，因而在道德上更有力量。

公正的两个原则

假设罗尔斯是正确的：思考公正的方式就是询问，在无知之幕背后

的、原初的平等状态中，我们会选择什么样的原则。那么会产生什么样的原则呢？

根据罗尔斯的观点，我们不会选择功利主义。在无知之幕背后，我们不知道自己会在社会中处于什么地位，然而我们却知道，我们想要追求自己的目的，并得到郑重的对待。如果我们最终在社会中是一个少数民族或小宗教团体的成员，我们不希望被压迫，即使这会给大多数人带来快乐；一旦无知之幕被揭开，而开始了真实生活，那么我们不希望发现自己是宗教压迫或种族歧视的受害者。为了预防这些危险，我们就要反对功利主义，并同意一种保证所有公民的基本平等自由的原则，包括意识自由和思想自由的权利。并且我们会坚持认为，这一原则，要优先于那些使总体福利最大化的各种尝试；我们就不会为了社会和经济利益，而牺牲自己的根本性的权利和自由。

我们会选择什么样的原则来治理社会和经济的不平等呢？为了避免我们自己身处极度贫困的危险，我们可能一开始会想着要支持一种收入和财富的平等分配政策。然而，我们可能接着会想到，我们可以做得更好，甚至是为了那些社会底层的人。假设我们通过允许某些不平等，如给医生所支付的工资要高于汽车驾驶员的工资，可以改善最不利者的境况—如为穷人增加医疗机会。考虑到这种可能性，我们就可能接受罗尔斯所说的“差异原则”：只有当社会和经济的不平等能够有利于社会最不利者的利益时，它们才是可允许的。

那么这种差异原则到底有多少平等主义的意味呢？这很难说，因为工资差异的效用，取决于社会和经济状况。让我们假设，给医生更高的报酬，能够给贫困的边远地区带来更多更好的医疗保健。那么在这种情况下，这种工资的差异就可能与罗尔斯的原则相一致。然而，假如给医生更高的报酬，对于阿帕拉契山区的医疗服务没有任何影响，而仅仅是给贝弗利山庄带来了更多的整容手术，在这种情况下，按照罗尔斯的观点，这种工资的差异就很难得到辩护。

那么，迈克尔·乔丹的丰厚收入与比尔·盖茨的巨额财富又如何呢？这些不平等与差异原则能够一致吗？当然，罗尔斯的理论并不是要评价这个人或那个人的工资的公平性，它所关心的是社会基本结构，以及权利与义务、收入与财富、权力与机会的分配方式。对于罗尔斯而言，他所要询问的是：作为部分体制的结果，盖茨的财富从整体上来看，是否有利于那些社会最不利者。例如，它是否服从于一种激进的、向富人征税

来给穷人提供医疗、教育及福利的税务体制？如果是这样的话，并且如果这一体制使得穷人比他们在一个更加严格的平等安排中的状况要更好的话，那么这种不平等就能够与差异原则相一致。

有些人质疑，处于原初状态中的各方会不会选择差异原则。罗尔斯怎么知道，在无知之幕的背后，人们不会赌一把，愿意选择一种高度不平等的社会以期处于社会顶层呢？可能有些人甚至会愿意冒险沦为毫无土地的农奴以寄希望于成为一位国王，而由此选择一种封建制度社会。

罗尔斯认为人们在选择那些支配自己根本性的生活前景的原则时，并不会冒这样的险。除非他们知道自己热爱冒险（而这又是一种被无知之幕所屏蔽的特质），人们不会下高风险的赌注。可是罗尔斯支持差异原则的理由，并不完全依赖于这样一种假设，即人们在原初状态中会反对冒险。在无知之幕这一设置的背后是一种道德论证，后者可以独立于思想性的实验而得到体现；其主要思想是：关于收入和机会的分配，不应当依赖于那些从道德上来说具有任意性的因素。

源于道德任意性的论点

罗尔斯从封建特权统治开始，比较了多种不同的公正理论，从而提出这一论点。现在，没有人维护封建特权统治或种姓制度的公正性。罗尔斯论述道，这些体制是不公平的，因为他们根据出生的偶然性来分配收入、财富、机会和权力。如果你出身于贵族家庭，那么你就拥有各种从那些生而为奴的人们那里剥夺而来的权利和权力。可是，你所出生的环境并不是你的行为结果。因此，基于这些任意性的因素而设定你的生活前景，是不公平的。

市场社会纠正了这些任意性，至少是在某种程度上。它们将就业机会对具有所需要的才能的那些人开放，并规定在法律面前人人平等。他们保证公民们能够得到平等的基本自由，并且关于收入和财富的分配是由自由市场来决定的。这一体制—一个具有形式上的机会平等的自由市场—与自由至上主义的公正理论相契合。相对于封建制和种姓等级制社会而言，它代表了一种进步，因为它反对一成不变的出生等级制度。它允许每个人都合法地奋斗与竞争。

那些拥有良好家庭背景以及受过良好教育的人，比那些没有这些的

人们，具有明显的优势。允许每个人都进入比赛是一件很好的事情，然而如果选手们从不同的起点出发，那么比赛就很难说是公平的。这就是为什么罗尔斯认为，那源于具有形式上的机会平等的自由市场的有关收入和财富的分配，并不能看做公正的。自由至上主义体制的最明显的不公正，在于“它允许分配的份额受到这些在道德上看来非常任意的各种因素的影响”。[210]

纠正这种不公平的途径之一，就是纠正社会和经济的不足之处，一种公平的精英统治制度（meritocracy）试图通过超越单纯的形式上的机会平等，而做到这一点。它通过提供平等的受教育机会—这使得那些来自于贫困家庭的人们，能够在一个平等的基础上与那些享有特权的人们相竞争—而除去了通往成功之路的诸多障碍。它着手实行一些启智计划（Head Start Program）、儿童营养与医疗计划、教育与工作培训计划等任何将每个人—无论阶层或家庭背景—放置在同一起点上所需要的东西。这种精英统治制度的观念认为，源于一个自由市场的、关于收入和财富的分配是公正的—但是只有当每个人都有同等机会来发展他的各种能力的时候。只有当每个人都开始于同一个起跑线的时候，我们才能说，这场比赛的获胜者应当得到奖励。

罗尔斯认为，这种精英统治的观念纠正了某些道德上的任意性的优势，但却仍然达不到公正。因为，即使你设法将每个人带到同一起跑线面前，我们仍然可以或多或少地预测谁将赢得这一比赛—那些跑得最快的选手。然而，作为一个跑得快的选手，并不完全是我的行为结果，这在道德上具有偶然性，就像我来自于一个富裕家庭是偶然的一样。“即使它能够完美地消除社会偶然性的影响”，罗尔斯写道，这种精英统治制度“仍然允许关于财富和收入的分配，由各种能力和天赋的自然分配所决定”。[211]

如果罗尔斯是正确的，那么，即使是在一个拥有平等教育机会的社会中运转的自由市场，也不能产生一种公正的关于收入和财富的分配。其原因在于：“分配的份额受制于自然运气的产物，而这种产物从道德上来看具有任意性。我们没有理由允许关于收入和财富的分配，要受到自然资产的分配来确定，就像我们没有理由允许它受历史和社会运气的确定一样。”[212]

罗尔斯总结道，精英统治制度的公正观念是有缺陷的，其理由与自由至上主义的观念一样（尽管在程度上要稍稍轻微一些）：它们都将分

配的份额建立在那些具有道德任意性的基础之上。“一旦我们在决定分配份额时，要么受到社会偶然性影响的困扰，要么受到自然机会影响的困扰，那么经再三考虑，我们就注定要受到一种影响的困扰。从道德的角度来看，两者似乎具有同等的任意性。”[213]

罗尔斯认为，一旦我们注意到，自由至上主义和精英统治制度的公正理论都体现出道德任意性，那么，如果缺乏一种更加平等的观念，我们就不能满足。然而，这一观念可能是什么呢？纠正不平等的教育机会是一回事，而纠正不平等的天赋才能，则是另外一回事。如果我们受到这一事实（有些选手比另一些选手跑得更快）的困扰，那么，我们就得让那些具有天赋的选手穿上铅制的鞋子吗？一些平等主义的批评者们认为，精英统治的市场社会的唯一替代物就是一种均等，后者给那些有天赋的人强加了一些困难。

一个平等主义的噩梦

《哈里森·伯杰龙》（Harrison Bergeron）是小库尔特·冯内古特（Kurt Vonnegut，Jr.）写的一个短篇小说，它作为一种反乌托邦的科幻小说，表达了以上的那种担忧。小说是这样开头的：“那是2081年，终于人人平等……没有哪个人比别人聪明些，没有哪个人比别人漂亮些，也没有哪个人比别人强壮些或者灵巧些。”这种绝对平等由美国仲裁将军手下的工作人员执行。那些超过正常智商水平的公民，需要在耳内戴上一个微型智能障碍收音机，每隔20秒钟，一个政府发射台就会发送一种尖锐的噪声以阻止他们“不公平地利用他们的大脑”。[214]

哈里森·伯杰龙年仅14岁，他异乎寻常地聪明、英俊并拥有天赋，因此他不得不装配比大多数人更重的障碍。与那种微型耳塞式收音机不同，“他戴着一副巨大的耳机和厚得像酒瓶底似的眼镜”。为了掩盖他那英俊的外表，哈里森被要求“在鼻子上戴一个红色的橡皮球，刮掉眉毛，洁白整齐的牙齿上套着胡乱造出的黑色暴牙套子”。此外，为了抵消他强壮的身体优势，他不得不在走动时戴着沉重的破铜烂铁。“在人生的这条赛道上，哈里森负重300磅。”[215]

一天，哈里森脱去了他的障碍物，以此作为英勇地反抗平等主义专制的行为。我不打算透露这个故事的结尾而毁了它。我们应该已经很清

楚，冯内古特的小说是如何对平等主义的公正理论，提出了一种生动而熟悉的抱怨。

然而，罗尔斯的公正理论，却并不容易受到这种反驳的攻击。他表明：一种绝对的平等，并不是精英统治的市场社会的唯一备选项。罗尔斯的备选项—他称之为差异原则—能纠正那种关于才能和天赋的不公平分配，而同时又不给那些有天赋的人设置障碍。如何能做到这一点呢？我们要鼓励那些有天赋的人发展并锻炼自己的才能，不过同时也要认识到，这些才能在市场中所获得的回报属于作为整体的共同体。我们不要给那些跑得最快的人设置障碍，让他们去跑并做到最好；但是要事先认识到，这些奖品并不只属于他们，而应当与那些缺乏这类天赋的人们共同分享。

尽管差异原则并不需要一种关于收入和财富的平等分配，但是其潜在性的观念却表达出一种强有力的，甚至是激励人心的关于平等的洞见：

> 差异原则实际上体现了一种协议，即将自然才能的分配看做一种公共资产，并共享这一分配的好处，而无论其结果是什么。那些受到自然宠爱的人们，无论他们是谁，都只有当他们的好运气改善了那些不利者的状况时，才能从自己的好运气中获利。那些在天赋上占优势的人们，不能因为天分较高而仅仅自己受益，而要通过抵消那些训练和教育所产生的费用，从而帮助那些比较不幸的人们。没有人应当得到更大的自然能力，也没有人在社会上值得拥有更加有利的起点。然而这并不由此产生这样一种观点：人们应当消除这些差别。我们还有另外一种途径来处理它们。人们能够安排社会的基本结构，以至于这些偶然性对那些最不幸者有利。[216]

那么，让我们来考虑四种不同的分配公正理论：

1. 封建制度或种姓制度：基于出生的固定等级制
2. 自由至上主义：拥有形式上的机会均等的自由市场
3. 精英统治制度：拥有公平机会均等的自由市场
4. 平等主义：罗尔斯的差异原则

罗尔斯认为，前三种理论将分配份额建立在那些从道德上看来具有任意性的因素之上—要么是出生的偶然性，要么是社会和经济的优势，要么是自然才能和能力等。只有差异原则避免了将关于收入和财富的分配，建立在这些偶然性基础之上。

尽管这种源于道德任意性的论点，并不依赖于那种源于原初状态的论点，但是它们在以下方面是相似的：两者都坚持认为，我们在考虑公正时，应当抽象于或悬置那些关于人们及其社会地位的偶然性事实。

反驳1：激励

罗尔斯支持差异原则的理由，引发了两种主要的反驳：首先，激励会如何呢？如果那些有才能的人，只有在有利于最不利者时才能获利，那么，如果他们决定更少地工作，或在一开始就不发展他们的技能，那会怎么样？如果税率很高或报酬差异很小，难道那些有天赋的、很可能已经成为外科医生的人，不会进入那些要求较低的工作行列吗？难道迈克尔·乔丹不会更少地训练跳起投篮，或更早地退休吗？

罗尔斯对此的回答是：如果我们需要这些刺激来帮助诸多最不利者，那么，差异原则允许为了激励而在收入上有所不同。仅仅给那些首席执行官支付更高的工资或给富人减税，来增加国内生产总值的做法是不够的。不过，如果这些激励能够产生出经济上的增长，而这种经济上的增长使得社会最底层的那些人的状况，要比他们生活于一个更加平等的制度安排中的状况更好，那么差异原则就会允许这些激励的存在。

有一点值得我们注意的是，允许为了激励而在工资上有所差异，并不等于是说，那些成功人士对他们的劳动成果享有一种特殊的道德所有权。如果罗尔斯是正确的，那么只有当收入的不平等，能够产生那些最终能够帮助最不利者的成果时，它才是正当的，而不是因为那些首席执行官或体育明星应当比工厂工人赚更多的钱。

反驳2：努力

这就将我们引领至那种针对罗尔斯公正理论的第二种、更具有挑战性的反驳：努力又会怎样呢？罗尔斯反对精英统治制度的公正理论，理由是：人们的自然才能并不是他们自己的行为结果。可是，人们培养自己的才能所付出的那些艰辛的努力又如何呢？比尔·盖茨经过长期艰苦的

努力而创立发展了微软；迈克尔·乔丹在训练其篮球技能上所花费的时间不计其数。尽管他们拥有才能和天赋，但是，难道他们不应该得到他们的努力所带来的奖励吗？

罗尔斯对此回应道，即使是努力也有可能是一种有利的、培养的产物。“即使那种愿意去努力、去尝试以及成为应得的意愿本身，在其一般意义上来说，也取决于一个幸福的家庭和社会环境。”[217]与其他的成功因素一样，努力受到偶然性的影响，后者是我们不能心安理得地获得的。“有一点似乎很明显：一个人所心甘情愿付出的努力，要受到他的自然能力和技能以及对他所开放的机会的影响。那些拥有更多天赋的人，如果其他方面等同的话，他们更可能尽心尽力地去奋斗……”[218]

当我的学生们在面对罗尔斯关于努力的论点时，他们中的许多人都竭力反对。他们认为自己的成就，包括进入哈佛，所反映出的是他们自己的努力，而不是那些超越于他们掌控的、具有道德任意性的因素。许多同学带有疑虑地看待任何一种这样的公正理论，即那种认为我们在道德上并不应得那些凭自己的努力所获得的回报的公正理论。

在我们讨论了罗尔斯关于努力的主张之后，我作了一项不科学的调查。我指出：心理学家们认为，出生顺序会影响努力和奋斗—如学生们所认为的、与进入哈佛相关联的努力。据报道，在家里第一个出生的人，要比他的弟弟妹妹们具有更强的职业道德，挣更多的钱并获得更普遍的成功。这些研究具有争议性，我也不知道他们的研究发现是否真实。然而，也就是随便玩玩，我问学生们有多少人在家里是第一个出生的。大约有75%～80%的同学举手了，这一结果跟我每一次作这个测验所获得的结果基本一致。

没有人会认为，第一个出生是他们自己的行为结果。如果像出生顺序这样的具有道德偶然性的事物，能够影响我们努力工作和认真奋斗的倾向，那么罗尔斯可能是有道理的，即使努力也不能作为道德应得的基础。

这一主张—人们应得到由于努力和艰辛工作而获得的回报—还由于另一个更深层的原因而值得怀疑：尽管精英统治制度的支持者们经常援引努力的美德，但是他们并不真的认为，努力应当单独地成为收入和财富的基础。让我们来设想两个建筑工人，一个强壮结实，能够毫不费力地一天筑四堵墙；另一个则瘦弱无力，一次都不能搬动两块砖。尽管后

者工作非常努力，可是他要耗费一个星期的时间，来做他那个强壮的同事不太费力一天就能做完的事情。没有哪一个精英统治制度的维护者会说，这个瘦弱但工作努力的工人应当得到更多的工资，因为他比那个健壮的人所付出的努力更多。

或者让我们来考虑一下迈克尔·乔丹。他确实训练得非常刻苦，可是有些不太出名的篮球运动员甚至训练得更加刻苦。没有人会说，他们应得一份比乔丹更丰厚的合同，以作为对他们所付出时间的一种奖励。因此，尽管精英统治者们谈论到了努力，可是他们却相信，其实是贡献或成就才值得奖励。无论我们的职业道德是不是自己的行为结果，我们的成就，至少在部分程度上，都取决于那些我们并不能心安理得地拥有的各种自然才能。

反对道德应得

如果罗尔斯关于才能的道德任意性的论点是对的，那么，这就会引向一个令人惊讶的结论：分配公正与奖励道德应得无关。

他认识到，这一结论与我们日常的思考公正的方式不太一致："我们有一种常识倾向，即认为收入、财富以及生活中的好东西，一般来说都应当根据道德应得而加以分配。公正就是依据德性而来的幸福……但现在，作为公平的公正反对这一观念。"[219]

罗尔斯通过质疑精英统治制度观点的前提，从而削弱了这一观点。这一前提就是：一旦我们消除了那些通往成功之路的、各种社会的、经济的障碍，我们就能说，人们应当得到他们的才能所带来的各种回报。

> 我们并不应得在自然天赋的分配中所处的地位，正如我们不应得在社会中的最初起点一样。这样一种观点—认为我们应得那种使得我们能够努力培养自己各种能力的优越品质—同样是成问题的，因为这类品质在很大程度上取决于我们早期所生活的幸运的家庭和社会环境，而这些则是我们无法心安理得地获取的。应得的观念并不适用于此。[220]

如果分配公正与奖励道德应得无关，那么这是否意味着，那些努力

工作并按规则办事的人，都没有资格得到他们的努力所获得的任何回报呢？不，并不完全是。罗尔斯这里在道德应得和他所谓的“对合法期望的应有资格”之间，做出了一个重要而细微的区分。它们之间的区别在于：与一种应得的主张不同，只有当已经有了某种游戏规则时，才能产生一种资格，它并不能事先告诉我们如何去确立各种规则。

在道德应得和应有资格这两者之间冲突的背后，暗含着诸多激烈的、关于公正的讨论：有些人认为，针对富人提高税率就剥夺了某些他们在道德上应得的东西；或者认为，在大学录取时将民族和种族的多样性作为录取因素而加以考虑，就剥夺了那些持有SAT考试(9)高分的申请者们在道德上所应得的一种优势。而有些人则并不这样认为—人们在道德上并不应得这些优势，我们首先必须确定游戏的规则应当是什么（如税率、录取标准）。然后我们才能说，谁有权利获得什么。

让我们来考虑一下机会游戏和技能游戏之间的区别。假设我购买国家彩票，如果我的号码中奖的话，那么我就有资格获得我的奖品。可是我不能说我应得这份胜利，因为彩票是一种机会游戏。我的输赢与我的德性，或玩这一游戏的技能毫无关系。

现在让我们再做一个设想：波士顿红袜队赢得了世界职业棒球大赛。在此之后，他们有资格获得战利品。他们是否应得这份胜利则是一个更进一步的问题，其答案取决于他们是如何打这场比赛的。他们是通过侥幸（如棒球裁判员在关键性时刻所发出的错误裁决）而赢得比赛的呢，还是他们实际上就是比对手打得好，展示了那些最能界定棒球的卓越与德性呢（如好的投球、及时的击球、漂亮的防守，等等）？

与机会游戏不同，在技能游戏中可能会有一种区别，即谁有资格拥有战利品和谁应得胜利之间的区别。这是因为，技能游戏奖励某些德性的运用与展示。

罗尔斯认为，分配公正与奖励德性或道德应得无关。与之相反，它涉及满足那些合法的期望—一旦游戏规则确立之后，这些合法的期望便会产生。一旦公正原则确立了社会合作的要求，那么人们就有资格获得他们在这些规则中所收获的利益。然而，如果税务体制要求他们交出一部分收入来帮助那些不利者，那么，他们不能抱怨说这剥夺了他们在道德上应得的某些东西。

因此，一个公正体系回答了人们有权要求什么的问题，满足了他们建立在社会制度之上的各种合法的期望。但是他们有权得到的东西并不与他们的内在价值成比例，也不依赖于他们的内在价值……并不涉及道德应得，分配的份额也并不倾向于要与它相称。[221]

罗尔斯基于两个理由而反对将道德应得作为分配公正的基础：首先，正如我们已经看到的，我拥有那些使我能够比其他人更加成功地竞争的才能，并不完全是我自己的行为结果。可是，第二个偶然因素却同样具有决定性：一个社会在特定时期所恰好看重的各种才能，在道德上也同样具有任意性。即使我对自己的各种才能拥有唯一的、毋庸置疑的权利，可是事实仍然是：这些才能所获得的回报，将会取决于供需关系的偶然性。在中世纪时期的塔斯卡尼，人们对壁画师极为看重，而在21世纪的加利福尼亚州，人们对电脑程序设计师极为看重，如此等等。我的各种技能的收获好坏，取决于这个社会恰好想要什么。什么算作贡献，这取决于一个特定社会所恰好看重的各种才能。

让我们来考虑以下这些工资上的差异：

· 美国教师每年的平均工资大约为43 000美元，午夜脱口秀节目主持人戴维·莱特曼（David Letterman）每年大约挣3 100万美元。

· 联邦最高法院的首席大法官约翰·罗伯特（John Robert）年薪为217 400美元，而出演一档写实电视节目的“法官朱迪”（Judge Judy）每年挣2 500万美元。

这些工资上的差异公平吗？对罗尔斯而言，这个问题的答案，将取决于它们是否源于一种有利于社会最不利者们的税务体制和再分配体制。如果是这样的话，那么莱特曼和“法官朱迪”就有权利获得他们的收入。可是我们不能说，“法官朱迪”应得那比首席大法官罗伯特高出100倍的工资，或莱特曼应得那比学校教师高出700倍的工资。这样一个事实—他们恰好生活于一个在电视明星身上出手阔绰的社会—是他们的好运气，而不是某些他们应得的东西。

成功人士经常忽视他们的成功所具有的这一偶然性的方面。我们当中的很多人都幸运地拥有—至少是某种程度上—我们这个社会所恰好看重的才能。在一个资本主义社会，拥有企业家的驱动力很有利；在一个

官僚制度的社会，能轻易平和地与领导相处很有利；在一个大众民主的社会，在电视上看起来不错、说话简短、嗓音有感染力很有利；在一个法治社会，去法学院深造、拥有能帮你在法学院入学考试中获得高分的逻辑和推理技能，会很有利。

我们这个社会看重这些事物的这一事实，并非我们的行为结果。假如拥有这些才能的我们，并不是生活于现在这样一个科技发达、喜欢诉讼的社会，而是生活于一个狩猎的社会、尚武的社会，或一个将最高的奖励和特权都授予那些展示了其身体力量或宗教虔诚的人们的社会，这时我们的才能会变成什么呢？很显然，它们不会让我们发展得太好。并且毫无疑问，我们中的一些人会发展一些其他的才能。可是，我们会比现在具有更少的价值或德性吗？

罗尔斯的答案是否定的。我们可能会少获得一些，而且很可能如此。但是，在我们对较少的东西拥有权利的同时，我们不会比他人具有更少的价值和更少的道德应得。这一点对于生活在我们这个社会中的那些缺少某些特权地位，以及拥有较少这个社会所恰好奖励的各种才能的人而言，同样是真实的。

因此，当我们有资格获得游戏规则所承诺的、由于运用才能而得到的那些利益时，要是认为我们首先应得一个看重我们所拥有的各种才能的社会的话，那就是一种错误和自负。

伍迪·阿伦（Woody Allen）在电影《星尘往事》（Stardust Memories）中表达了一种类似的观点。阿伦在其中扮演一名与自己很相像的角色—一个名叫桑迪的著名喜剧演员。他遇见了往日邻居中的朋友杰里，后者因为当出租车司机而苦恼不堪。

桑迪：你做什么？你干什么的？

杰里：知道我是干什么的吗？我开出租车。

桑迪：哦，你看起来很不错。你……开出租车没什么不好。

杰里：是啊，可是与你相比，再看看我……

桑迪：你想让我说什么呢？以前在邻居里我是那个爱开玩笑的孩子，对不对？

杰里：没错。

桑迪：所以，所以—你要知道，我们，我们生活在……生活在一个非常重视玩笑的社会，你知道吗？如果你以这种方式思考这件事的话—（清清嗓子）如果我是一个阿帕契亚印第安人的话，那些人根本就不需要喜剧演员，对吗？那样我就会失业。

杰里：是吗？得了吧，这并不能使我感觉好点儿。[222]

这个喜剧演员关于名声和财富的道德任意性的即兴解释，并没有打动该出租车司机。将自己的下下签看做一种坏运气，并不能使他减轻痛楚。也许这是因为，在一个精英统治的社会，大多数人都认为，世间的成就反映出我们所应得的。要消除这一观念并非易事。分配公正是否能够脱离于道德应得，这是一个我们将在后文讨论的问题。

生活是公平的吗？

1980年，当罗纳德·里根（Ronald Reagan）在竞选总统时，经济学家米尔顿·弗里德曼（Milton Friedman）与妻子罗丝合著并出版了一本畅销书，书名为《自由选择》（Free to Choose）。这本书为自由市场经济做出了大胆热烈、毫不胆怯的辩护，并且在里根时代成为一部教科书—甚至是一首颂歌。在维护政府放任主义的原则不受到平等主义的反驳时，弗里德曼做出了一种令人惊讶的让步。他承认，那些成长于富裕家庭并进入名校上学的人，要比那些来自于拥有较少特权的背景中的人，拥有一种不公平的优势。他还承认，那些拥有才能和天赋的人—尽管这不是他们自己行为的结果—要比其他人拥有一种不公平的优势。然而与罗尔斯不同，弗里德曼坚持认为，我们不应当试着去纠正这种不公平。相反，我们应当学会去适应它，并享受它所带来的益处：

> 生活是不公平的。如果认为政府能够纠正自然的产物，这种观点确实很吸引人。但是认识到以下这点也同样重要：即我们从自己所强烈反对的这种不公平中获得了多少利益。穆罕默德·阿里（Muhammad Ali）天生拥有使他成为一个伟大的拳击手的技能……这里没有什么公平可言……穆罕默德·阿里一夜能挣好几百万美元，这当然也不公平。但是，如果为了追求某种抽象的平等理

想，而不允许穆罕默德·阿里在一个晚上的比赛中所挣的钱，比那个处于社会最底层的人在码头上做一天没有技术含量的活儿所挣的更多，那么这对于那些喜欢看他比赛的人们而言，难道不是更加不公平吗？[223]

在《正义论》中，罗尔斯反对弗里德曼的观点所体现出来的那种自鸣得意式的建议。在一个鼓舞人心的段落中，罗尔斯表达了一个人所熟知，却经常被我们忘却的真理：事物所是的方式，并不决定它们应当所是的方式。

我们应当反对这样一种论点：制度的安排总是有缺陷的，因为自然才能的分配和社会环境的偶然性因素是不公正的，而这种不公正不可避免地必然要转移到人类的制度安排之中。这种思想有时候被用来作为对不公正熟视无睹的借口，仿佛拒绝默认不公正的存在和不能接受死亡一样。（我认为）自然的分配无所谓公正不公正，人们降生于社会的某一特殊地位也说不上不公正。这些只是一些自然事实。公正或不公正在于制度处理这些事实的方式。[224]

罗尔斯建议我们这样来处理这些事实：同意“与他人分享命运”，并且“只有当利用那些自然和社会环境的偶然性能够有利于整体时，我们才能这么做”。[225]无论他的公正理论最终能否成功，它都代表了美国政治哲学中迄今为止所提出的、最具说服力的、支持一个更加平等的社会的理由。

---

[199]John Locke, Second Treatise of Government (1690), Peter Laslett, ed., Locke's Two Treatises of Government, 2d ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1967), sec. 119.

[200]John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).

[201]见一部精彩的契约论史：PS. Atiyah, The Rise and Fall of Freedom of Contract (New York: Oxford University Press, 1979; also Charles Fried, Contract as Promise (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981).

[202]Associated Press, “Bill for Clogged Toilet: $50,000,” Boston Globe, September 13, 1984, p.20.

[203]David Hume, Treatise of Human Nature (1739–1740), Book III, part II, sec 2 (New York: Oxford University Press, 2nd ed., 1978).

[204]Ibid, Book III, part III, sec.5.

[205]该故事与阿蒂亚（Atiyah)有关，The Rise and Fall of Freedom of Contract, pp.487–488; Atiyah cites E.C. Mossner, Life of David Hume (Edinburgh: publisher tk, 1954), p.564.

[206]阿蒂亚所引的休谟著作：Rise and Fall, p.487.

[207]Steve Lee Myers, "'Squeegees' Rank High on Next Police Commissioner's Priority List," New York Times, December 4, 1993, pp.23–24.

[208]Rawls, A Theory of Justice, sec.24.

[209]Ibid., sec.12.

[210]Ibid.

[211]Ibid.

[212]Ibid.

[213]Kurt Vonnegut, Jr, "Harrison Bergeron" (1961), in Vonnegut, Welcome to the Monkey House (New York: Dell Publishing, 1998), p.7.

[214]Ibid., pp.10–11.

[215]Rawls, A Theory of Justice, sec.17.

[216]Ibid., sec.12.

[217]Ibid., sec.48.

[218]Ibid.

[219]Rawls, A Theory of Justice (2d ed., 1999), sec.17.

[220]Ibid., sec.48.

[221]Woody Allen, Stardust Memories, United Artists, 1980.

[222]Milton and Rose Friedman, Free to Choose (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1980), pp.136–137.

[223]Rawls, A Theory of Justice, sec.17.

[224]Ibid.在1999年修订版的《正义论》当中，罗尔斯删掉了“分享他人命运”的相关短语。

(8)内野手是棒球中的防守位置，顾名思义是指防守内野的球员。一般而言，内野手包括一垒手、二垒手、三垒手、游击手四个位置。广义的内野手，则包括投手及捕手在内。—编者注

(9)sAt考试（scholastic　Assessment　test），是美国高中生进入美国大学所必须参加的考试，也是世界各国高中生申请进入美国本科学习能否被录取及能否得到奖学金的重要参考。—译者注

第七章 反歧视政策之争

谢里尔·霍普伍德（Cheryl Hopwood）来自于一个并不富裕的家庭。她由一个单身妈妈抚养成人，并努力读完了中学、社区大学以及位于萨克拉门托的加州州立大学。然后她移居得克萨斯州，并申请就读得克萨斯大学法学院，这是得州最好的法学院，也是全美最好的法学院之一。尽管霍普伍德的年平均分为3.8，并且在该法学院的入学考试中表现也还不错（第83个百分位），可是她没有被录取。[227]

霍普伍德是个白人，她认为自己被拒绝是不公平的。有些被录取的申请者是非洲裔的美国学生和墨西哥裔的美国学生，他们比她的大学成绩低，入学考试分数也没有她高。该学院有一个反歧视的政策，该政策偏向那些少数民族的申请者。事实上，所有与霍普伍德的成绩和入学考试分数差不多的少数民族学生，都被录取了。

霍普伍德将自己的情况上报至联邦法院，声称自己是歧视的受害者。该大学回应称：其法学院的部分任务在于，增加得克萨斯州法律职业（不仅包括法律事务所，也包括州立法部门以及法庭）中的种族多样性和民族多样性。“一个公民社会中的法律，在很大程度上依赖于这个社会愿意接受它的裁决。”该法学院院长迈克尔·沙洛特（Michael Sharlot）说道，“如果我们看不到各类团体的成员都在司法行政部门中起作用，那么我们就很难达到这一目标。”[228]在得克萨斯州，非洲裔美国人和墨西哥裔美国人占总人口的40%，可是在法律职业中所占的比例却要小得多。当霍普伍德申请的时候，得克萨斯州立大学法学院运用了一项反歧视行动的录取政策，其目标在于从少数民族的申请者中录取该班级中大约15%的成员。[229]

为了达到这一目标，该大学给少数民族的申请者们设定了比非少数民族申请者们要低的录取标准。然而，该大学的领导们声称，所有被录取的少数民族学生都是合格的，并且他们大多数人都顺利地从法学院毕业并通过了律师资格考试。可是这对霍普伍德来说只是微不足道的安慰，她认为自己受到了不公正的对待，她应当被录取。

霍普伍德对于反歧视行动的挑战，并不是首例上告到法院的，也不会是最后一个。30多年来，法院就一直在与反歧视政策所引发的各种棘手的道德和法律问题作斗争。1978年，在“巴克案”（Bakke case）(10)中，美国最高法院勉强支持了加州大学戴维斯分校医学院的反歧视行动录取政策[230]。2003年，在涉及密歇根大学法学院的一案中，最高法院以几乎对等的票数裁决：在录取时可以将民族作为一个考虑因素。[231]与此同时，加州、华盛顿州以及密歇根州的选民们最近自发地投票表决，反对在公共教育和就业领域中存在民族不平等待遇。

对于这些法庭而言，问题在于，反歧视行动的雇用和录取政策是否违反了美国宪法所保证的“人人都受到法律平等的保护”。但是，让我们搁置宪法上的问题而直接关注这一道德问题：在雇用或大学录取时将民族和种族作为考虑因素，是否公正呢？

为了回答这一问题，让我们来考虑一下反歧视行动的拥护者们所提出的、赞同将民族和种族纳入考虑因素的三个原因：纠正标准化考试中的偏见、补偿过往之错和促进多样性。

校正考试的不足

将民族和种族纳入考虑因素的原因之一就是：纠正标准化考试中可能存在的偏见。SAT考试和其他类似的、预测学术和职业成功可能性的考试，长期以来都遭到人们的非议。1951年，波士顿大学神学院博士项目的一位申请者，提交了一份很差的GRE分数。年轻的马丁·路德·金—后来成为美国历史上最伟大的演说家之一—当时在语言表达能力测试中的分数低于平均分。[232]幸运的是，他还是被录取了。

有些研究表明，黑人学生和拉丁美洲裔的学生，在标准化考试中的总体分数要低于白人学生，这甚至根据经济阶层而有所调整。可是，无论导致这种考试成绩差异的原因是什么，要用这种标准化的考试来预测学术上的成功与否，就需要人们在阐释这些分数时，考虑到学生的家庭、社会、文化以及教育上的背景。一个在南布朗克斯区就读于破旧的公立学校的学生，他在SAT考试中所得的700分，比曼哈顿东上城的一个就读于名牌私立学校的学生在SAT考试中所得的同样分数更有含金量。但是，在评估考试分数时考虑到学生们的民族、种族和经济背景，

并没有质疑这样一种观念，即：学院和大学应当录取那些拥有最好的学术前景的学生。它只是试图找出那种最精确的、衡量每个个体学术前景的标准。

真正与反歧视政策有关的争论，涉及另外两种理由—补偿的理由和多样性的理由。

补偿过往之错

补偿性的理由将反歧视行动看做对过往错误的一种纠正。它认为少数民族的学生应该得到偏爱，以补偿那段将他们置于一种不公正的不利处境的歧视史。这一论点主要将录取看做接受者的一种利益，并且试图以一种补偿过往的不公正及其残留影响的方式，来分配这种利益。

可是这种补偿性的论证遇到了一种严峻的挑战：批评者们指出，那些受益人未必就是那些曾经的受害者；那些提供补偿的人，也很少是那些造成所纠正之错误的人。许多反歧视行动的受益人都是中产阶级的少数民族学生，他们并没有遭受贫民区中的那些年轻的非洲裔美国人以及拉丁美洲裔美国人所遭受的那些苦难。为什么一个来自于富裕的休斯敦郊区的非洲裔美国学生，应当比谢里尔·霍普伍德占有优势呢？后者可能实际上面临着更加严峻的经济困难。

批评者们认为，如果反歧视行动的要点在于帮助那些不利者，那么它应当基于阶层而不是种族。如果种族偏好意在补偿历史上奴隶制和种族隔离制的不公正，那么从像霍普伍德这样的人这里强行索取补偿又怎么能说是公平的呢？他们在这些不公正的行为中没有起到任何作用。

支持反歧视行动的补偿性理由是否能够回答这一反驳，取决于“集体责任”这一令人费解的观念：我们是否具有一种道德责任来纠正前一辈人所犯下的错呢？为了回答这一问题，我们需要更多地了解道德责任是如何产生的。我们是仅仅作为个体来承担责任呢，还是某些责任要求我们作为具有历史身份的共同体的成员来承担？由于我们在本书的后面会讨论这个问题，所以让我们此刻先搁置这个问题，而转向那种多样性的理由。

促进多样性

支持反歧视运动的多样性理由，并不依赖于具有争议性的集体责任的观念；它也不依赖于证明那些在录取时受到偏爱的少数民族学生本人遭受过歧视或阻碍。它并不将录取看做对接受者的奖励，而是看做一种促进社会上值得追求的目标的手段。

这种多样性的理由是一种以“共同善”为名义的理由—学校本身的共同善，以及更广阔的社会的共同善。首先，它认为一个民族融合的学生团体是值得欲求的，因为它使得学生们相互之间，能够比他们都来自于相似的背景要学习得更多。正如一个来自于国内同一个地方的学生团体，会限制其理智上和文化上的观点一样，一个反映出相同民族、种族和阶层特征的学生团体，也会限制其理智上和文化上的观点。其次，这种多样性理由坚持认为，使那些处于不利地位的少数民族，具备那种在重要的公共领域和职业角色中担任重要位置的能力，推进了该大学的公民目标，并对共同善做出了贡献。

这种多样性的理由，是众多大学和学院最经常提出的理由。当得克萨斯大学法学院院长面临霍普伍德的挑战时，他援引了他们学校的反歧视行动政策所要达到的公民目的。该法学院的部分使命就在于帮助增加得克萨斯州法律职业中的多样性，并使非洲裔美国人和拉丁美洲裔美国人能够在政府和法律部门承担领导性的角色。他认为，通过这种手段，该法学院的反歧视行动项目是成功的：“我们看到，我们那些少数民族的毕业生或被选为政府官员，或在优秀的法律事务所工作，或成为得克萨斯州立法机关和联邦法官的成员。可以说，已经到了这样一种地步：如果在得克萨斯州的重要部门有少数民族，那么他们通常是我们的毕业生。”[233]

当联邦最高法院在审理“巴克案”的时候，哈佛学院（Harvard College）作为与案件无关而被法官要求提供意见的第三者，提交了一份简短的说明，它出于教育的原因而维护反歧视行动。[234]它说明，成绩和考试分数从来都不是录取的唯一标准。“如果学术上的卓越成就是唯一的或占主导性的标准，那么哈佛学院就将失去很多活力和理智上的卓越成就……给所有学生提供的教育背景的品质也会受损。”在过去，多样性曾经意味着“学生们来自于加利福尼亚州、纽约州和马萨诸塞州，城市居民和农场小伙子，小提琴家、画家和足球运动员，生物学家、历史学

家和古典学者，有潜力的证券经纪人、学者和政客”。现在，哈佛学院也关心民族和种族的多样性。

> 一个来自于爱达荷州的农场小伙子可以给哈佛学院带来一个波士顿人所不能提供的东西。同样的，一个黑人学生通常可以带来白人学生所不能提供的东西。哈佛学院中所有学生的教育背景的品质，部分地取决于这些学生所带来的背景和观点上的差异。[235]

多样性理由的批评者们提出了两种反驳—一种是实际性的，另一种是原则性的。那种实际性的反驳质疑反歧视行动政策的有效性。它认为，运用民族偏好并不会产生一个多元的社会或减少偏见和不平等，而会损害少数民族学生的自尊、从各方面增加民族意识、加剧民族张力并在白人种族团体内部引发怨恨之声，他们感觉自己也应当得到一个喘息的机会。这种实际性的反驳并不认为反歧视行动是不公正的，而是认为它不可能达到其目标，并且有可能弊大于利。

民族偏好侵犯了权利吗？

那种原则性的反驳认为，无论一个更加多样化的班级或一个更加平等的社会具有多大的价值，也无论反歧视行动政策在实现这一目标时有多成功，在录取中将民族或种族作为一种考虑因素就是不公正的。原因如下：这样做侵犯了像谢里尔·霍普伍德这样的申请者的权利，他们没有任何责任，却被置于一个不利的竞争地位。

对于一名功利主义者而言，这种反驳不会具有太多的分量。支持反歧视行动的理由，将仅仅取决于权衡它所产生的教育的和公民的利益是否高于它所导致的像霍普伍德和其他处于被淘汰边缘的白人申请者们的失望。可是许多反歧视行动的拥护者们并非功利主义者，他们是康德式的或罗尔斯式的自由主义者；他们相信，即使是值得欲求的目的也不能践踏个体权利。对他们而言，如果在录取中将民族作为一种考虑因素侵犯了霍普伍德的权利，那么这样做就是不公正的。

罗纳德·德沃金（Ronald　Dwokin）是一位以权利为导向的法学哲学家，他认为在反歧视行为政策中运用民族偏好并没有侵犯任何人的权利，并以此与这种反驳对质。[236]他质问道，霍普伍德的什么权利被

否定了呢？可能她认为，人们有权利不被一些超越于他们掌控的因素（如民族）而评判。可是，大多数大学传统的录取标准都涉及一些超越于人们掌控的因素。我来自于马萨诸塞州而不是爱达荷州，或者我是一个糟糕的足球运动员，或者我五音不全，这都不是我的错。我没有能力在SAT考试中取得好成绩也不是我的错。

可能这里受到威胁的权利是这样一种权利，即那种仅仅根据学术标准—而不是因为善于踢足球、来自于爱达荷州、在救济院当过志愿者等—而被考量的权利。基于这种观点，如果我的成绩、考试分数以及其他学术前景的衡量标准，将我置于申请者的顶层，那么我就应当被录取。换言之，学校应该仅仅根据我的学术实力考量我。

可是，正如德沃金所指出的，并不存在这样的权利。有些大学可能仅仅根据学术资格而录取学生，不过大多数大学并非如此。各个大学都以不同的方式来界定自己的录取标准。德沃金认为，没有哪一个申请者拥有以下权利，即：该大学以一种首先奖励某些特殊才能的方式—无论是学术技能、运动才能还是其他—来设定自己的使命和规划自己的录取政策。一旦这所大学设定了自己的使命，并设置了录取标准，那么，只要你比其他申请者更加符合这些标准，你就拥有一种被录取的合法期望。那些位于前列的申请者们—算上学术前景、种族和地理的多样性、体育特长、课外活动、社区服务等—有资格被录取，将他们排除在外是不公平的。可是没有人从一开始就拥有根据一系列标准被考量的权利。[237]

在反歧视政策的多样性理由的核心，存在着一种有争议但却深刻的主张：录取并不是一种授予最高美德或德性的荣誉。那些拥有最高考试分数的学生，以及来自于一个处于不利地位的少数民族团体的学生，在道德上都不应得录取资格。只要申请者对满足该大学的社会目的有所贡献，那么他的录取资格就是正当的，而并不是因为它奖赏学生们的那些被单独界定的优点与美德。德沃金的重点在于：录取中的公正并不是在奖赏优点与德性，只有当一所大学界定了自己的使命时，我们才能知道，什么才算是分配大学新生名额的公平方式。该使命界定了相关的美德，而不是相反。德沃金关于大学录取的论证，与罗尔斯关于收入分配的论证类似，它与道德应得无关。

种族隔离与反犹太人制度

这是否就意味着，各个学院能够自由地、如其所愿地界定自己的使命呢？是否任何一种与这种声明的使命相符合的录取政策就是公平的呢？如果是这样的话，那么不久前美国南部的一些校园中的种族隔离又如何呢？得克萨斯大学法学院曾经刚好处于早期对宪法提出质疑的中心地带。1946年，当这个学校还实行种族隔离制度的时候，它拒绝录取希曼·马里昂·斯韦特（Heman Marion Sweatt），原因是该学校不录取黑人。他的挑战成为联邦最高法院的一个标志性的案件—“斯韦特诉佩因特案”（1950），这给了高等教育中的种族隔离制度一记重棒。

然而，如果录取政策公平性的唯一衡量标准，在于它是否符合于该学校的使命，那么，得克萨斯法学院在当时提出的论点又有什么问题呢？它的使命就是为得克萨斯法律事务所培养律师。该法学院认为，由于得克萨斯法律事务所当时并不雇用黑人，那么录取黑人就不能满足该学校的使命。

你可能会争论说，作为一所公立学校，得克萨斯大学法学院在使命的选择范围上应当比私立学校更广。当然，那些著名的在宪法上对高等教育中反歧视政策的挑战，确实涉及了一些公立大学—加州大学戴维斯分校（“巴克案”）、得克萨斯大学（“霍普伍德案”）以及密歇根大学（“格鲁特案”）。但是，既然我们是在试着判断使用民族偏好是公正还是不公正—而不是其合法性，因此，公立大学和私立大学之间的区别并不重要。

私立协会和公立团体都可能由于其不公正而受到批判。让我们回忆一下，在实施种族隔离的美国南部，那些室内静坐的抗议者们坐在午餐柜台前面，抗议种族歧视。这些午餐柜台是私人拥有的，尽管如此，他们所实施的种族歧视却是不公正的。（事实上，1964年的《民权法案》确认了这种歧视是非法的。）

或者让我们来考虑一下，一些常春藤大学在20世纪20年代和30年代所正式或非正式采用的反犹太人制度。是否仅仅因为这些学校是私立的而非公立的，这些制度在道德上就是可辩护的呢？1922年，哈佛大学校长劳伦斯·洛厄尔（Lawrence Lowell）以减少反犹太人的名义提议，要将犹太人的录取率控制在12%。“学生中反犹太人的情绪日益高涨，”他说，“这种情绪的高涨与犹太人数量的增长成正比。”[238] 20世纪30年代，达特茅斯学院的招生办主任给一位抱怨校园里犹太人人数增长的校友写了一封回信。“我很乐意接受你关于犹太人问题的评论，”这位主任

写道，“如果在1938年这个班上的犹太人超过了5%或6%，那么，我的悲恸之情将无以言表。”1945年，达特茅斯校长援引该学校的使命为限制录取犹太人作辩护：“达特茅斯是一所基督教学院，其建立目的是为了使学生们信仰基督教。”[239]

如果像支持反歧视行动的多样性理由所认为的那样，大学可以设定任何促进其所界定的使命的录取标准，那么，我们是不是有可能谴责种族主义的排斥和反犹太人的限制呢？在种族隔离主义的南方地区使用民族偏好来排除人们，与当今的使用民族偏好来录取人们的反歧视行动，两者之间有着本质上的区别吗？最显而易见的答案是：在种族隔离时期，得克萨斯法学院将种族当做一种低劣的标志，而如今的种族偏好则并没有侮辱或污蔑任何人。霍普伍德认为自己被拒绝是不公平的，可是她不能说这表达出一种仇恨与蔑视。

这是德沃金的回答。种族隔离时期的种族排外基于“这样一种卑劣的观点—一个民族可能内在地比另外一个民族更有价值”。而反歧视政策则并不涉及偏见，而只是主张，考虑到在关键职业中促进多样性的重要性，黑人或拉丁美洲裔人“可能有一种社会性的有用的特征”。[240]

像霍普伍德这样被拒绝的申请者，可能并不会觉得这一区别是令人满意的，不过这确实具有一种特定的道德力量。该法学院并不是说霍普伍德更加低劣，或那些代替她而被录取的少数民族学生应得一种优势而她不应得。它只是说，班级和法院里的民族和种族的多样性，满足了该法学院的教育目的。除非对这些目的的追求，在某种程度上侵犯了那些失败者的权利，否则那些失望的申请者们就不能合法地说他们受到了不公正的对待。

偏袒白人的反歧视政策？

有一个关于多样性论点的测试：它有时候能为白人的种族偏好作辩护吗？让我们来考虑一下“小星城”（Starrett City）的情形。这套楼群位于纽约的布鲁克林区，有两万名居民，是全美最大的由政府资助的中等收入者住房项目。它启动于20世纪70年代中期，目的在于成为一个民族融合的社区。它通过使用“占有率控制”而达到这一目的，“占有率控制”将非洲裔美国人和拉丁美洲裔美国人的人口限制在总数的40%，试

图平衡该社区的民族和种族的构成。简言之，它使用了一种定额体制。这种定额并不是建立在偏见和蔑视基础之上，而是建立在一种来自于城市经验的关于民族“临界点”的理论基础之上。该项目负责人希望避免这种临界点，后者导致了其他社区中的“白人逃跑”现象，并破坏了民族融合。通过维持民族和种族的平衡，他们希望能维持一个稳定的、具有民族多样性的社区。[241]

这起到了作用。该社区变得令人非常满意，许多家庭都想搬进来，于是“小星城”便确立了一份等候名单。部分地由于那种定额体制—后者分配给非洲裔美国人的公寓要比分配给白人的少—黑人家庭不得不比白人家庭等更长的时间。直到20世纪80年代，一个白人家庭必须等3~4个月以获得一套公寓，而一个黑人家庭则需要等上两年。

那么，这里的定额体制偏袒白人申请者—这并不是基于种族的偏见，而是基于“维持一个民族融合的社区”这一目标。有些黑人申请者发觉这种有意识的种族政策是不公平的，并提起了一项种族歧视的诉讼。在其他情形中支持反歧视政策的全国有色人种协进会（NAACP），可以作为他们的代表。最后，他们达成了协议，协议允许“小星城”保留其定额体系，同时要求该州增加少数民族进入其他住房项目的机会。

“小星城”分配公寓的有意识的种族方式，是否公正呢？不，除非你接受了支持反歧视行动的多样性理由。民族和种族的多样性在住房项目和大学教室中所起的作用并不相同，在此处受到损害的事物也不尽相同。但是，从公平的角度来看，这两种情形共存亡。如果多样性满足了共同善，并且没有人基于仇恨和蔑视而受到歧视，那么，民族偏好就并不侵犯任何人的权利。为什么呢？因为，根据罗尔斯关于道德应得的观点，没有人能根据自己那些被独立界定的优点，而应得一所公寓或新生班级中的一席之地。只有当住房管理人士或学校领导设定了自己的使命时，才能确定什么才算是优点。

公正能够脱离道德应得吗？

拒绝承认道德应得作为分配公正的基础，这在道德上是有吸引力的，但同时也是令人不安的。它之所以具有吸引力，是因为它打消了存在于精英统治制度的社会中，为人们所熟悉的那种自鸣得意的妄想：成

功乃美德之冠，富人之所以富有，是因为他们比穷人更加应得。正如罗尔斯所提醒我们的：“没有人应得更好的自然能力，在社会中也不应得一个更好的起点。”我们居住于一个恰好奖励我们特殊强项的社会也并非自己所为，这是对我们好运气而非德性的一种衡量。

隔断公正与道德应得之间关联的令人不安之处，并不容易描述。“工作与机会是对那些应得者的奖励”这一观念深入人心，可能在美国比在其他社会更加深入人心。政治家们经常宣称那些“努力工作并按规则行事”的人应当能够跻身于社会前列，并鼓励那些实现了自己美国梦的人将自己的成功看做其美德的折射。这一观念至多是一种混合性的鼓励，其持续性存在对于社会稳定性来说是一种障碍。我们越多地将自己的成功看做自己的行为结果，那么我们就越少地感觉到自己对那些落后者所负有的责任。

可能这种持续性的观念—成功应当被看做对德性的奖励—就是个错误，是一个我们应当努力消除的神话。罗尔斯关于财富的道德任意性的论点，强有力地对这一观念提出了质疑。可是，从政治上和哲学上来说，我们不可能使关于公正的论证，像罗尔斯和德沃金所认为的那样，决然地脱离于关于应得的争论。下面让我来解释原因。

首先，公正通常具有表示敬意的一面。关于分配公正的争论并不仅仅与谁得到了什么有关，同时也与什么品质值得尊敬和奖励有关。其次，“只有当社会制度确立了自己的使命时，优点才会产生”的这种观念，容易遇到以下复杂的情形：在关于公正的争论中，那些最引人注目的社会机构—如学校、大学、职务、职业、公共职务等—并不能自由地以自己喜欢的任意方式来界定自己的使命。这些机构至少部分地由它们所推崇的独特的善所界定。我们仍然有余地来讨论，在特定时刻，一所法学院、一支军队或一支管弦乐队的使命应当是什么，可是与此同时，并非任何事情都是这样的。特定的善与特定的社会制度相适应，忽视这些善在分配中的作用可能就是一种腐败。

通过回忆霍普伍德的案例，我们可以看清楚公正与荣誉交织在一起的方式。让我们假设德沃金是对的，即谁应当被录取与道德应得并无关联。以下是那所法学院应当发给霍普伍德的拒绝信：[242]

亲爱的霍普伍德小姐：

我们很遗憾地通知你，你的录取申请被拒绝了。请你谅解，我们的决定丝毫没有冒犯之意。我们并没有蔑视你，事实上，我们甚至认为你跟那些被录取的学生同样应得。

你进入了一个碰巧不需要你所提供的各种才能的社会，这并非你的过错。那些取代你而被录取的人，并不应得一席之地，也并不因为那些使他们能够被录取的因素而值得表扬。我们仅仅是将他们—和你—作为一种满足更广阔的社会目的的工具来考量。

我们知道你会觉得这一消息是令人失望的。但是，你的失望不应当被这样一种想法所夸大，即：这种拒绝以某种方式反映出你的内在道德价值。我们在以下一种意义上对你表示同情：当你申请的时候，你恰好没有拥有社会所恰好需要的那些特征，这太糟糕了。祝你下次好运。

你真诚的……

以下是某所在哲学上直言不讳的法学院，给那些被录取的学生们所发送的、缺乏尊敬意味的录取信：

亲爱的成功的申请者：

我们很高兴地通知你，你的录取申请被接受了。结果表明，你恰好拥有社会现在需要的那些特征，因此，我们打算通过让你学习法律，而利用你的资质以满足社会的利益。

你值得祝贺，但是并不是在这样一种意义上，即：你拥有那些使你被录取的各种品质而应得奖励—你并不应得—而是在这样一种意义上，即彩票的中奖者应当得到祝贺。你在恰当的时机获得了恰当的特质，这是非常幸运的。如果你选择接受我们的邀请，那么你最终将有资格获得一些利益，因为你选择了以这种方式发挥你的潜力。你应该为此而庆祝。

你—或更可能是你的家人，可能想要在更深层的意义上来庆祝，即你认为，这次录取如果不是有力地反映出你的天赋的话，那么也至少反映出你培养这些能力时所付出的有意识的努力。然而，“你应得那些对你的努力而言非常必要的优秀品格”这一观念同样是有问题的，因为你的品格取决于各种各样的幸运的环境，而这些你是没有资格拥有的。应得的观念在此并不适用。

尽管如此，我们仍然期待着与你相见于金秋时节。

你真诚的……

这样的信可能会缓解那些被拒者们的痛苦，并打击那些被接受者们的狂妄自大情绪。那么，为什么大学仍然发送（申请者们也期望）一些充满着祝贺和尊敬修辞的录取信呢？可能是因为各所大学不能完全消除这样一种观念—它们的作用并不仅仅在于促进某些目的，同时也在于尊敬和奖励某些德性。

为什么不拍卖大学录取资格呢？

这将我们引入了第二个问题，即：学院和大学是否能够随其所愿地界定自己的使命。让我们暂时搁置民族和种族偏好，而考虑另一种反歧视政策的争议—关于“遗赠偏好”（legacy preference）的争论。许多学校允许校友的孩子们在录取时占有优势，这样做的理由之一是，随着时间的推移而建设社区和学校精神；另一个理由就是，希望那些感激涕零的校友父母，为他们的母校提供慷慨的经济援助。

为了鼓励这个经济上的理由，让我们来考虑一下大学所说的“发展性的录取者”（development admit）—指那些并非校友的孩子，但都是拥有富裕的、能够给学校提供数目可观的经济贡献的父母的申请者们。许多大学录取这些学生，即使他们的成绩和考试分数没有所要求的那样高。为了将这一观念发展至极致，让我们想象一下，一个大学决定将新生班级中10%的名额拍卖给那些出价最高的人。

这种录取制度是否公平呢？如果你认为，优点仅仅意味着以这种或那种方式为学校的使命作贡献的能力，那么答案将是肯定的。无论其使命是什么，所有的大学都需要钱来完成这一使命。

借助于德沃金关于优点的宽泛定义，一个被某个学校为了100万美元建设校园新图书馆的馈赠而录取的学生，是值得称赞的，他的入学满足了大学这个整体的善。那些由于慈善家的孩子而被拒绝的学生，可能会抱怨自己受到了不公正的待遇。可是，德沃金对霍普伍德的回应对他们同样适用。公平所要求的是：没有人由于偏见和蔑视而被拒绝，申请者们由那些与大学为自己所设定的使命相关的标准而判断。在这种情况下，那些条件得到了满足。那些失败的学生并非偏见的受害者，而只是

因为他们运气不好，没有愿意并有能力捐赠一座图书馆的父母。

可是这一标准太无力了。富裕的家长们能够给自己的孩子购买一张通往常春藤学校的门票，这似乎仍然是不公平的。可是，这种不公正由什么组成呢？不会是这样一个事实，即：那些来自于贫困或中产家庭的申请者们被置于一种超越于他们掌控的不利处境。正如德沃金所指出的，很多超越于我们掌控的因素在录取时都是合法的因素。

可能这种拍卖的问题之处与申请者的机会无关，而与该大学的整体性有关。将座位卖给出价最高的人，这对于一场摇滚音乐会或体育比赛来说要比教育机构更加合适。正当地分配某一事物的方式，可能与这个事物的本质及其目的相关。反歧视政策的争论反映出不同的关于“大学是为了什么”的观念：在何种程度上它们应当追求学术上的卓越，在何种程度上它们应当追求公民美德，以及该如何平衡这些目的。尽管一种大学教育达到了为学生们通往成功生涯做准备的目的，但其主要目的并不是商业性的。因此，将教育当做一种消费品加以出售，就是一种腐败。

那么，什么才是大学的目的呢？哈佛并不是沃尔玛，也不是布鲁明戴尔百货公司（Bloomingdales）。其目的并不是要使财政收入最大化，而是要通过教学和研究服务于共同善。教学和研究确实花销很大，各所大学也都投入了很大精力来筹集资金。但是，当挣钱的目标占据主导地位，甚至影响到录取工作时，那么这所大学就远远偏离了学术和公民的善，而后者是其存在的首要原因。

“大学入学名额分配中所体现出的公正，与大学所适当追求的善有关”这种观念，解释了为什么我们很难将公正和权利的问题脱离于荣誉和德性的问题。大学授予荣誉学位，以祝贺那些展示了大学所要推进的各种德性的人们。但是，在某种程度上，大学所授予的每一个学位都是一种荣誉学位。

那种将关于公正的论点与关于荣誉、德性以及善的意义的论点联系在一起的尝试，看起来似乎是解决那种毫无希望的分歧的一剂良方。人们对荣誉和德性持有不同的观点。各种社会制度—无论是大学、公司、军队、职场还是一般性的政治共同体—都是有争议的和令人担忧的。因此，为公正和权利寻求一种远离于这些争论的基础，是有诱惑力的。

许多现代政治哲学都试图这样对待公正问题。正如我们已经看到

的，康德和罗尔斯的哲学，都大胆地试着为公正和权利找到一种基础，这一基础中立于各种不同的、关于良善生活的观点。现在是时候看看他们的谋划是否成功了。

---

[225]霍普伍德一案的事实记录在 Cheryl J. Hopwood v. State of Texas, United States Court of Appeals for the Fifth Circuit, 78 F.3d 932 (1996), and in Richard Bernstein, “Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?”, New York Times, July 13, 1994, p.B8.该区的法庭意见在脚注中指出：霍普伍德在法学院入学考试中的得分（第83个百分位），远远低于那些在1992年入学的非少数民族学生的中等成绩。See Cheryl J. Hopwood v. State of Texas, United States District Court for the Western District of Texas, 861 F. Supp.551 (1994), at 43。

[226]Michael Sharlot, quoted in Sam Walker, “Texas Hunts for Ways to Foster Diversity,” Christian Science Monitor, June 12, 1997, p.4.

[227]Bernstein, “Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?”

[228]Regents of University of California v. Bakke, 438 U.S. 265 (1978).

[229]Grutter v. Bollinger, 539 U.S. 306 (2003).

[230]Ethan Bronner, “Colleges Look for Answers to Racial Gaps in Testing,” New York Times, November 8, 1997, pp.A1, A12.

[231]迈克尔·夏洛特（Michael Charlot），是当时得克萨斯州立大学法学院的主任。quoted in Bernstein, “Racial Discrimination or Righting Past Wrongs?”

[232]Regents of University of California v. Bakke, 438 U.S. 265 (1978), appendix to opinion of Justice Powell, pp.321–324.

[233]Ibid., 323.

[234]Ronald Dworkin, “Why Bakke Has No Case,” New York Review of Books, vol 24, November 10, 1977.

[235]Ibid.

[236]Lowell quote from “Lowell Tells Jews Limit at Colleges Might Help Them,” New York Times, June 17, 1922, pp.3.

[237]Dartmouth quotes from William A Honan, “Dartmouth Reveals Anti-Semitic Past,” New York Times, November 11, 1997, p.A16.

[238]Dworkin, “Why Bakke Has No Case.”

[239]杰弗逊·莫里（ Jefferson Morley ）对“小星城”的定额制作了精彩的论证：“Double Reverse Discrimination,” The New Republic, July 9, 1984, pp.14–18; see also Frank J. Prial, “Starrett City: 20,000 Tenants, Few Complaints,” New York Times, December 10, 1984。

[240]这三封假想的信引自 Michael J Sandel, Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2d ed., 1998)。

(10)巴克是一名白人男性，连续两年被加州大学戴维斯分校医学院拒绝录取，但该医学院却录取了一些比巴克各方面差的黑人学生，巴克因此将学校上告到美国最高法院。—编者注

第八章 谁应得什么？/ 亚里士多德

考利·斯马特（Callie Smartt）是西得克萨斯安德鲁中学的一名非常受欢迎的拉拉队队长。她患有大脑瘫痪症，只能借助于轮椅四处走动，可这一事实并没有抑制那种由于她出现于高三代表队的比赛现场，而在橄榄球运动员和球迷们中所激起的热情。但是，这次赛季之后，考利却被踢出了拉拉队。[241]

在其他拉拉队队员及其父母的强烈要求下，学校领导告诉考利，来年要是还想参加拉拉队的话，她将不得不像其他人一样，在一套严格的常规体育项目中参加选拔，内容包括劈叉和翻筋斗。该拉拉队主队长的父亲强烈反对考利参加拉拉队，他说他担心考利的安全。但是考利的妈妈则猜疑，他们是对考利所获得的欢迎心存怨恨，因而产生这种反对的。

考利的故事引发了两个问题。其一为公平问题。学校应当要求她去参加体育项目以便合格地成为一名拉拉队队长吗？或者，考虑到她的残疾，这一要求是不是不公平的呢？回答这一问题的方式之一，就是援引不歧视原则：只要考利能在该位置发挥好作用，那么就不能仅仅因为她—尽管这不是她自己的过失—缺乏身体能力来完成常规的体育项目，而将她排除在拉拉队之外。

可是这种不歧视原则并没有太多的帮助，因为它回避了此争论的核心问题：扮演好拉拉队队长这一角色意味着什么？考利的竞争对手认为，要成为一个好的拉拉队队长，你就必须会劈叉和翻筋斗。毕竟，这是拉拉队队长让观众兴奋起来的传统方式。而考利的支持者们则认为，这将拉拉队队长的目的，与一种达到目的的方式混淆了起来。拉拉队队长的真正目的在于，激励学校精神并使那些球迷活跃起来。当考利在轮椅中上下欢呼、挥舞着球花并绽放灿烂笑容的时候，她很好地做到了拉拉队队长所需要做的事情—点燃观众的激情。因此，为了决定拉拉队队长应当具备什么样的条件，我们需要决定，对于拉拉队而言，什么是必不可少的，什么才是次要的。

考利的故事所引发的第二个问题与怨恨有关。什么样的怨恨可能刺激拉拉队主队长的父亲呢？为什么考利在拉拉队中的存在让他备受困扰呢？不可能是考利的加入剥夺了他自己女儿的一席之地，他的女儿已经在拉拉队中了；也不仅仅是他可能对一个在常规体育项目中超过自己女儿的女孩所感到嫉妒，考利当然并没有这样。

以下是我出于直觉的想法：他的怨恨很可能反映出一种感觉，即：考利被授予一种她不应得的荣誉，这以某种方式嘲笑了那种由于其女儿领导拉拉队的专长，而给他带来的骄傲感。如果出色的领导拉拉队的工作能够在轮椅上完成，那么，那些在翻筋斗和劈叉方面非常出色的人所获得的荣誉，在某种程度上便受到了贬低。

如果考利之所以应当成为一名拉拉队队长，是因为她尽管残疾，却展现了与这一角色相适合的美德，那么，她所获得的荣誉，确实对其他拉拉队队长所获得的荣誉构成了某种威胁。她们所展示的体育技能，在成功地领导拉拉队这一事务当中似乎不再是必不可少的，而只是使观众兴奋的方式之一。这名主队长的父亲尽管不是那么宽宏大量，但他却正确地把握了那些受到威胁的东西。多亏了考利，一种曾经被看做具有特定目的、其所授予的荣誉也是固定的社会行为，现在被重新定义了。她展示出，有不止一种方式来成为一名拉拉队队长。

我们要注意，这与公平有关的第一个问题，和那种与荣誉和怨恨有关的第二个问题之间的关联。为了判定一种公平的方式来分配拉拉队的领导位置，我们需要判定领导拉拉队的本质和目的。否则，我们就无法说，哪些品质对它而言必不可少。可是，决定领导拉拉队的本质可能是具有争议性的，因为这使我们卷入一些关于什么品质值得尊敬的争论之中。什么算作领导拉拉队的目的，部分地取决于你认为什么样的德性应得承认和奖励。

正如本章所要展示的，类似于领导拉拉队这样的社会行为，不仅仅只有一种工具性的目的（鼓舞拉拉队），同时也有一种荣誉性的或模范性的目的（庆祝某种卓越或德性）。在选择自己的拉拉队队长的时候，高中学校不仅仅是在促进学校精神，同时也表达了它希望学生们去钦佩和学习的品质。这就解释了为什么这一争论是如此激烈的原因，这也解释了那令人困惑之处—那些已经在拉拉队之中的学生（及其家长）在考利的合法性的争论当中，如何能感觉到一种危及自身的危险。这些家长希望拉拉队队长这一位置，能尊重自己女儿所拥有的那些传统拉拉队队

长所具有的德性。

公正、目的与荣誉

以这种方式来看，西得州关于拉拉队队长的纷争，就是亚里士多德公正理论的一种缩写。亚里士多德政治哲学的核心是两种观念，两者都体现于关于考利的争论当中：

1. 公正是目的论的。对于权利的界定要求我们弄明白所讨论的社会行为的目的（telos，意图、目标或本性）。
2. 公正是荣誉性的。为了推理一种行为的目的—或讨论之，就至少要部分地推理或讨论它应当尊敬或奖励什么样的德性。

理解亚里士多德的伦理学和政治学的关键在于，弄明白这两种考量的力量以及两者之间的关联。

现代的各种公正理论，都试图将公平和权利的问题与荣誉、德性和道德应得的问题分离开来。它们寻求那些中立于各种目的的公正原则，并使人们能够自己选择和追求他们的目的。亚里士多德（公元前384～公元前322）并不认为，公正可以以这种方式保持中立。他认为，关于公正的争论，不可避免地就是关于荣誉、德性以及良善生活本质的争论。

弄明白为什么亚里士多德认为公正与良善生活必然相关，将会帮助我们弄明白那种企图分开这两者的努力所具有的危险。

对于亚里士多德而言，公正意味着给予人们所应得的东西，给予每个人所应得的东西。可是，什么才是一个人所应得的呢？优点与应得之间相关联的基础是什么呢？这取决于我们要分配什么。公正包括两个因素："物品以及分配得到这些物品的人"。总的来说，我们认为"那些同等之人应当分配得到同等之物"。[242]

可是这里便产生了一个棘手的问题：在哪个方面平等呢？这取决于我们在分配什么，取决于那些与被分配物品相关的美德。

假设我们在分配长笛，那么，谁应当得到最好的长笛呢？亚里士多德的回答是：那些最好的长笛吹奏者。

公正根据优点，根据相关的卓越而有差别地对待。在吹长笛这一情形中，相关的优点就是那吹得好的能力。如果基于任何其他的因素，如财富、贵族身份、身体上的美丽以及机会（抽奖）等，而有差别地对待的话，那将是不公正的。

> 贵族身份及美貌，与吹长笛相比而言，可能是更大的优势。那些拥有这些优势的人，总的来说，可能在这些方面要超过那个长笛演奏者，这比该长笛演奏者所超越于他们的地方要多。可是，此处的事实仍然是：他是那个应当得到长笛的最佳人选。[243]

在广阔的、不同的维度来比较各种优越性就有很多可笑之处。如果这样询问的话会毫无意义："我是不是比作为一个优秀的长曲棍球运动员的她更帅？"或者，"贝比·鲁斯（Babe Ruth）与身为作家的莎士比亚相比，是不是一个更好的棒球运动员？"类似这样的问题可能仅仅作为室内游戏才有意义。亚里士多德的意思是，在分配长笛的时候，我们不应当寻找那些最富有的、最好看的，甚至各方面来说最好的人，而是应当寻找最佳的长笛吹奏者。

人们对这一观念非常熟悉。许多管弦乐队在幕后进行试听会，以便人们不带偏见或干扰地对音乐的质量进行评判。可是，人们对亚里士多德的理由却不甚熟悉。将最好的长笛给最佳长笛吹奏者的最显而易见的理由是，这样做将会产生最好的音乐，对我们听众有利。然而，这并不是亚里士多德的理由。他认为，最好的长笛应当归给最佳长笛吹奏者的理由是，这是长笛存在的目的—被很好地吹奏。

长笛的目的在于产生动听的音乐，那些能够最佳地实现这一目的的人，就应当拥有最好的长笛。

同样真实的是：将最好的乐器给予最好的音乐家会带来受人欢迎的结果—产生最好的音乐，这是每个人都喜欢的—也就是给大多数人带来了最大幸福。不过，重要的是，我们要明白，亚里士多德的理由超越了这种功利主义的考量。

他从一个物品的目的，推导出该物品恰当的分配方式；他的这种推

理方式，是目的论推理的一个例子。［“目的论”（Teleological）源自希腊语telos，意指意图、目的或目标。］亚里士多德认为，为了决定某物品的正当分配方式，我们需要研究被分配之物的目的或意图。

目的论思维：网球场和小熊维尼

目的论的推理似乎是一种奇怪的思考公正的方式，但它确实具有某种合理性。假设你不得不决定如何去分配使用某大学校园里的网球场，你可能会设定一个高额费用，而给那些能支付最高价格的人以优先权；或者你可能会将优先权给予校园里的那些大人物—如学校校长，或诺贝尔奖获得者。可是，让我们来假设一下：两位著名的科学家正在打一场水平很一般的网球，他们几乎都不能将球打过网；这时，校网球队走了过来，想要使用这个球场。难道你不会说，这两位科学家应当转移到一个差一点的网球场去，以便校网球队队员能够使用最好的网球场吗？你此时的理由，难道不是这样的吗？—最好的网球运动员能够最佳地利用最好的网球场，而最好的网球场对于那些平庸的网球运动员来说是一种浪费。

或者让我们假设，一把斯特拉迪瓦里小提琴（Stradivarius）正在待售，一位富有的收藏家的出价要高于伊扎克·帕尔曼（Itzhak Perlman）。这位收藏家想要把这把小提琴挂在客厅作展示。难道我们不会认为这是一种损失，甚至可能是一种不公正吗？—并不是因为我们觉得这种拍卖不公平，而是这一结果不合适。在这种反应背后可能潜藏着一种（目的论的）思考，即：一把斯特拉迪瓦里的小提琴是用来演奏的，而不是用来展示的。

在古代，目的论的思维方式比在当今更加盛行。柏拉图和亚里士多德认为，火焰之所以向上蹿，是因为它要接近天空—那是它的天然之乡，石头之所以往下落，是因为它们在奋力接近地球—这是它们的所属之地。人们将自然看做拥有某种意义的秩序。要理解自然以及我们在其中的位置，就要抓住它的意图和本质性的意义。

随着现代科学的来临，自然不再被看做一种有意义的秩序。相反，它开始被机械地理解，受制于物理法则。将自然现象用各种意图、意义和目的来加以解释，现在会被看做一种天真幼稚或拟人化比喻。尽管有

这种转变，可是将这个世界看做有目的论秩序、看做一个有意图的整体的这种诱惑力，并没有完全消失。它持续存在着，尤其是在孩子们中间，他们接受教育不要以这种方式看待这个世界。当我的孩子们很小的时候，我在给他们读A·A·米尔恩（A. A. Milne）所著的《小熊维尼》时注意到了这一点。这个故事展现了一种孩子般的观点—自然充满神奇和魔力，是由意义和目的所推动的。

在这本书的一开始，小熊维尼走进森林，来到一棵大橡树下。从这棵树的顶端，“传来了一阵阵嗡嗡的声音”。

> 小熊维尼坐在树下，用两只爪子托住脑袋开始思考。
>
> 首先它在想：“这种嗡嗡的声音意味着某种东西。你不会听到这种声音—只是这么嗡嗡在响，而不意味着某种东西。如果有嗡嗡的声音，就有人在制造这种嗡嗡的声音。我知道，有这种嗡嗡声音的唯一原因就在于你是一只蜜蜂。”
>
> 然后它又想了很长时间，说：“我知道，成为一只蜜蜂的唯一理由就在于酿蜜。”
>
> 接着，它站了起来，说：“酿蜜的唯一理由就是我能吃它。”于是它开始爬树。[244]

小熊维尼那种孩子般的关于蜜蜂的思维方式，是目的论推理的一个很好的例子。到我们成年的时候，大多数人都已经长大了而放弃了这种看待自然世界的方式，而认为这种方式虽然具有吸引力，但却是离奇的。在科学领域拒绝了目的论的思维方式之后，我们也倾向于在政治和道德领域拒绝它。但是，在思考社会制度和政治行为的时候，要想摒弃目的论的推理方式却并非易事。如今，没有哪个科学家拜读亚里士多德关于生物或物理的著作并以严肃认真的态度对待它们。但是，伦理学和政治学专业的学生们，仍然在阅读和思考亚里士多德的道德与政治哲学。

大学的目的是什么？

关于反歧视行动的争论，可以通过对亚里士多德关于长笛的论点的回应，而被改写。我们开始于对公正分配标准的寻求：谁有权利被录取

呢？在表达这一问题时，我们发现自己（至少含蓄地）在问：“一个大学的意图或目的，到底是什么？”

情况经常是这样的，目的经常并不明显却具有争议性。有些人说大学就是为了促进学术成就，因此学术上的前景应当是录取的唯一标准。而另一些人则说，大学的存在也应当服务于某些公民目的，因此，例如在一个多样化的社会成为领导的能力，就应当成为录取的标准之一。辨别一所大学的目的似乎对决定恰当的录取标准来说是必不可少的，这便凸显了大学录取公正问题目的论的一面。

与大学之目的的争论紧密相连的是一个关于荣誉的问题：大学要适当地尊敬和奖赏什么样的德性或成就？那些认为大学的存在仅仅要称赞和奖励学术上成就的人，很可能会反对反歧视政策；而那些认为大学的存在也应当促进某种公民理想的人，可能会很好地接受它。

那些自然地以这种方式进行的关于大学、拉拉队队长以及长笛的争论，都证明了亚里士多德的观点：关于公正和权利的争论，经常都是关于某种社会制度的意图和目的的争论，这反过来又反映出不同的、关于这一制度应当尊敬和奖励何种美德的观点。

如果人们在所讨论的行为目的或意图上存在分歧，那么我们能做什么呢？我们是否有可能推理出一项社会制度的目的？或者说，大学的目的仅仅就是学校创始人或校管理委员会所声称的那样？

亚里士多德认为，我们有可能推理出各种社会制度的目的，它们的本质并不是一劳永逸地确定的，但也不仅仅是一个观点的问题。（如果哈佛学院的目的仅仅由创始人的意图所决定，那么其主要目的仍然是培训公理会的牧师。）

那么，我们怎么能在面对各种分歧的时候，推理出一种社会制度的目的呢？我们又如何引入那些与尊敬和德性相关的观念呢？亚里士多德在关于政治的讨论中，为这些问题提供了他最连贯一致的回答。

政治的目的是什么？

当我们现在讨论分配公正的时候，我们主要关心的是关于收入、财

富和机会的分配。而对于亚里士多德来说，分配公正并不主要涉及钱财，而是涉及职务和荣誉。谁应当拥有统治权？应当如何分配政治权威？

乍一看来，答案当然似乎同样明显：一人一票。任何其他的方式都将是一种歧视性的行为。可是亚里士多德提醒我们，所有关于分配公正的理论都具有歧视性。问题在于：哪一种歧视是公正的？而这一问题的答案则取决于上述行为的目的。

因此，在我们说政治权利和权威应当被怎样分配之前，我们必须研究政治的意图或目的。我们必须提出疑问："建立政党是为了什么？"

这似乎是一个无法回答的问题。不同的政治共同体关心不同的事物。讨论一支长笛或一所大学的目的是一回事，尽管在细枝末节上有所分歧，可是它们的目的都被限制在一定范围内。一支长笛的目的与创造音乐有关；而一所大学的目的则与教育有关。然而，我们真的能判定政治行为的目的或目标吗？

如今我们不再认为政治拥有某种特定的、实质性的目的，而是认为政治应该考虑公民可能拥护的多种目标。这不就是我们拥护选举制度的原因吗—为了在任何时候都能够选择那些他们集体想要追求的各种意图和目的？如果我们事先将某种意图和目的施加给政治共同体，那么就似乎取代了公民们自己作决定的权利；这样也有一种危险，即：将那些并非每个人都接受的价值观强加于人。我们不情愿赋予政治以某种特定的目的或目标，这反映出我们对个体权利的关心。我们将政治看做一种程序，它使每个人都能够选择自己的目标。

亚里士多德并不这样看。对他而言，政治的目的并不在于建立一套中立于各种目的的权利框架，而是要塑造好公民，培育好品质。

> 任何一个真正的城邦—而不仅仅是名义上的城邦，必须致力于促进善这一目的。否则，一种政党就沦为一个单纯的联盟……否则，法律也就变成一种联盟……"是对人们权利的一种担保"—而不是它应当成为的那种例如能使城邦的成员变得善良和公正的生活规则。[245]

亚里士多德批判了两种主要的、会对政治权威提出要求的制度—寡

头制和民主制。他认为每种制度都有一种主张，不过都是部分的主张。寡头制认为，城邦应当由富人统治，而民主制则认为，出生自由是公民身份和政治权威的唯一标准。但是两者都夸大了各自的主张，因为他们都误解了政治共同体的目的。

寡头制之所以错误，是因为政治共同体不仅仅是为了保护财产和促进经济繁荣。如果它仅仅是为了这些目的，那么财产的拥有者就应得政治权威的最大份额。对于他们而言，民主制之所以错误，是因为政治共同体不仅仅在于给大多数人以自己的生活方式。亚里士多德所谓的“民主制”就是我们所说的多数主义。他反对这样一种观念：政治的目的就在于满足大多数人的各种偏好。

以上两者都忽视了政党的最高目的，对亚里士多德而言，这最高目的就是培养公民德性。国家的目的并不是“为相互间的防御提供一种联盟……或疏通经济贸易以及推进经济交往”。[246]在亚里士多德看来，政治关系到某种更高的事物，它关系到试着怎样去过一种好生活。政治的目的完全在于：使人们能够发展各自独特的人类能力和德性—能够慎议共同善，能够获得实际的判断，能够共享自治，能够关心作为整体的共同体的命运。

亚里士多德承认其他较低一级的联盟的有用性，如防御同盟和自由贸易协定。但是他坚持认为，这种联盟并不算做真正的政治共同体。为什么呢？因为它们的目的是受限的。像北大西洋公约组织（NATO）、北美自由贸易协定（NAFTA）以及世界贸易组织（WTO）这样的组织，仅仅关心安全问题或经济贸易，它们并不构成一种可以塑造参与者品质的、共享的生活方式。我们也可以对一个仅仅关心安全问题和贸易而忽视对公民的道德和公民教育的城市或国家，做出同样的评论。“如果当他们聚集到一起后，其交往的精神仍然与他们分开的时候一样，”亚里士多德写道，“那么，它们的联盟就不能被真正地看做一个城邦或政治共同体。”[247]

“一个城邦并不是居住于同一地区的居民的联盟，也不是为了防止相互间的不公正或疏通交易。”尽管这些条件对于一个城邦来说是必要的，但它们却并不是充分的。“一个城邦的目的和意图是良善生活，各种社会生活制度也就是达到这一目的手段。”[248]

如果政治共同体的存在是为了促进良善生活，那么，职务和荣誉的

分配又具有什么样的含义呢？亚里士多德对待政治如同对待长笛一样：他从物品的目的来推理恰当的、分配它的方式。“那些对这种联盟贡献最大的人”，就是具有卓越的公民美德的人，也是那些最善于慎议共同善的人。那些具有最高公民成就的人—而并非那些最富有、数量最多的或最帅的人—就是那些应该得到最多的政治认可和影响力的人。[249]

由于政治的目的就是良善生活，那么最高的职务和荣誉，就应当归于像伯里克利（Pericles）这样的人，他们拥有最高的公民德性，并且最善于鉴定什么是共同善。财产的所有者应当有发言权，大多数人的考量应当具有某种程度上的重要性；但是，最大的影响力应当归于那些具有良好品质和判断力的人，以便决定是否与斯巴达作战，以及何时作战、如何作战。

像伯里克利（以及亚伯拉罕·林肯）这样的人之所以应当拥有最高职务和荣誉，不仅仅在于他们会执行明智的政策，使每个人都过得更好，同时也因为，政治共同体的存在至少部分就是为了尊敬和奖赏公民德性。将公共认可赋予那些展示了公民成就的人，就满足了这个良好城市所起的教育性作用。这里，我们再一次看到了公正的目的论的一面，是如何与它荣誉性的一面交织在一起的。

如果不参与政治，你能成为一个好人吗？

如果亚里士多德是对的，即政治的目的就是良善生活，那么，我们便能很容易地推断说：那些展示了最高公民德性的人，应当得到最高的职务和荣誉。但是，当他说政治就是为了良善生活时，他是否对呢？这最多是一种有争议性的主张。如今，我们一般将政治看做一种必要的恶，而不是良善生活的本质特征。当我们想到政治的时候，我们想到的是妥协、装腔作势、特殊利益和腐败。即使是政治的最理想的运用—作为达到社会公正的工具，作为一种使这个社会变得更好的途径—也都是将政治作为达到一种目的的手段，是众多职业中的一种，而不是人类善的一个本质性的方面。

那么，为什么亚里士多德会认为，参与政治在某种程度上对于过一种好生活而言必不可少呢？为什么我们不能在没有政治的情况下，完美地过一种好的、有德性的生活呢？

这些问题的答案源于我们的本性。只有生活在一个城邦之中并参与政治，我们才能完全地实现我们作为人类的本性。亚里士多德认为我们“注定为了政治联盟而存在，要比蜜蜂和其他群居动物更高级”。他所给出的原因如下：自然不会徒劳地创造任何事物，与其他动物不一样，人类拥有语言能力。其他动物能发出声音，声音能够表明快乐与痛苦。可是，语言是一种与众不同的人类能力，它不仅仅是为了表达出快乐与痛苦，还要声明何谓公正、何谓不公正，并在对错之间做出区分。我们并不是先默默地理解这些事物，然后再用词语表达出来；语言是我们识别、慎议善的介质。[250]

亚里士多德认为，我们只有在政治联盟中才能使用人类独特的语言能力，因为我们只有在城邦中才与他人慎议公正与不公正，以及良善生活的本性。“我们因此明白，城邦出于自然而存在，并且要先在于个体。”他在《政治学》第一卷中如此写道。[251]他这里所说的“先在”是指功能上或目的上的先在，而非时间顺序上的先在。个体、家庭以及宗族存在于城市之前，可是只有在城邦之中，我们才得以实现自己的本性。当我们孤独自处的时候，我们是不自足的，因为我们不能发展自己的语言能力和道德慎议能力。

> 一个孤独自居的人—亦即一个不能分享政治联盟之利益的人，或由于自身已经自足了而不需要分享政治联盟之利益的人—并不是城邦的一部分，因此肯定要么是野兽，要么是神。[252]

因此，只有当我们运用语言能力的时候，我们才能实现自己的本性；这反过来也要求我们与他人慎议什么是对与错、善与恶以及公正与不公正。

你可能会奇怪，为什么我们只能在政治领域运用这种语言能力和慎议能力呢？为什么我们不能在家庭、宗族或俱乐部里这样做呢？为了回答这一问题，我们需要考虑亚里士多德在《尼各马可伦理学》中对德性和良善生活所作的说明。尽管这一工作主要与道德哲学相关，但它却说明了德性的获得是如何与成为一个公民紧密相关的。

道德生活的目标是幸福，但是亚里士多德所说的幸福并不是功利主义所说的意思—使抵消掉痛苦所剩下的那部分快乐最大化。有德性的人就是那个在正当之事中获取快乐和痛苦的人。例如，如果有人从观看斗

狗中获得快乐，那么我们就认为这是一种需要克服的恶，而不是一种真实的幸福之源。道德上的卓越并不在于累计快乐与痛苦，而在于校正它们，以使我们从高尚的事物中获得快乐而从卑贱的事物中获得痛苦。幸福并不是一种心态，而是一种存在方式，是“一种灵魂与德性相符合的行为”。[253]

可是，为什么我们有必要居住在一个城邦并过一种有德性的生活呢？为什么我们不能在家里，或在一个哲学课堂上，或读一本关于伦理学的书来学习正确的道德原则，然后在需要的时候运用它们呢？亚里士多德认为，我们并不能以这种方式成为有德性之人。“道德德性产生于习惯的结果。”它是我们通过行动而学到的。“我们首先通过运用这些德性而获得它们，这种情况同样适用于艺术。”[254]

学成于行

从这个方面来说，成为有德性之人就像学习吹奏长笛。没有人能够通过读一本书，或听一次讲座就学会怎样演奏一种乐器。你得去练习。聆听水平高超的音乐家演奏，并听出他们是如何演奏的，这很有用。可是，你不可能不拉小提琴就成为一名小提琴家。道德德性也是如此：“我们通过正当的行为而成为正当之人，通过有节制的行为而成为有节制之人，通过做勇敢的行为而成为勇敢之人。”[255]

这与其他行为和技能，比如烹饪，十分相似。市面上出版了很多烹饪类的书籍，可是没有一个人能仅仅通过读这些烹饪书而成为一个优秀的厨师，你得花很多时间练习烹饪。讲笑话是另外一个例子。你不能靠读笑话书和收集好笑的故事而成为一个喜剧家，也不能仅仅通过学习喜剧的原则而成为一个喜剧家。你得练习—练习节奏、时间、姿势以及语调—同时也要观摩杰克·本尼（Jack Benny）、强尼·卡森（Johnny Carson）、艾迪·墨菲（Eddie Murphy）和罗宾·威廉姆斯（Robin Williams）的表演。

如果道德德性是某种从行动中学到的东西，那么，我们在某种程度上就得首先养成正当的习惯。对于亚里士多德而言，这就是法则的首要目的—培养那些形成好品质的习惯。“立法者通过在公民中培养习惯而使他们成为好公民，这是每一个立法者的希冀。那些对这一希冀起不到任

何作用的法律，就没有达到目标，一个好的宪制也正是在这一方面区别于一个坏的宪制。”道德教育并不是在宣传各种规则，而是在培养习惯和塑造品质。“我们从年轻的时候是否养成这种或那种习惯，不是产生微不足道的差别，而是产生非常重要的差别，抑或是全部的差别。”[256]

亚里士多德对于习惯的强调，并不意味着他认为道德德性是一种机械的行为。习惯是道德教育的第一步，而如果一切进展顺利，那么习惯最终会起作用，我们也会明白习惯的意义所在。礼仪专栏作家朱迪丝·马丁（Judith Martin）曾经抱怨人们丧失了写感谢信的习惯。她注意到，人们现在认为感觉要胜过礼仪，只要你感到很感激，那么就没有必要拘泥于这些礼节。马丁对此表示反对：“与此相反，我认为，我们能更有保障地期望，实践恰当的行为最终能够鼓励有德性的感觉。如果你写了足够多的感谢信，那么你可能最终会感觉到感激之情。”[257]

这就是亚里士多德关于道德德性的看法。专心于有德性的行为，有助于我们获得那种根据德性行动的性情。

人们通常认为，根据德性行动就意味着根据一种戒律或规则而行动。可是亚里士多德却认为，这种看法丢失了道德德性的一个显著特征。你很可能了解正当的规则而仍然不知道如何以及何时去应用它。道德教育就在于学着去辨别环境的具体特征，后者要求运用这种而非那种规则。“与行为和什么有益于我们这一疑问相关的问题，并不是一成不变的，关于健康的问题也同样如此……主体自身必须在每一种情形中去考虑，什么对这一情形来说是恰当的。正如在医学和航行领域所发生的那样。”[258]

亚里士多德告诉我们，关于道德德性，我们所能说的唯一一个一般性的方面就是：它由各种极端之间的中庸所构成。不过他也很乐意承认，这种一般性并不能帮到我们什么，因为在一个特定的情形中辨别出中庸并非易事。其挑战在于：“对适当的人，在适当的分寸上，在适当的时间，出于适当的动机，以适当的方式”，[259]做适当的事情。

这就意味着，习惯无论有多重要，都不是道德德性的全部。不断会有新的情境出现，而我们需要知道在这些情况下，哪一种习惯是恰当的。因此，道德德性就需要判断，这是亚里士多德称为“实践智慧”的一门知识。与涉及“普遍的、必要的事物”[260]的科学知识不同，实践智慧与如何行动有关。它必须“认识到特殊性，因为它是实践性的，而实践与

特殊性有关”。[261]亚里士多德将实践智慧界定为“一种合乎逻辑的、真实的、根据人类善而行动的能力”。[262]

实践智慧是一种带有政治意味的道德德性。具有实践智慧的人们，不仅能够为自己，也能为同胞和全人类很好地探讨什么是善。探讨并不是哲学化的，因为它关注的是那些多变的、特殊的事物，它所面对的是此时此地的行动。但是它也不止是一种算计，它试图甄别在这些情境中所能达到的最高的人类善。[263]

政治与良善生活

现在我们能够更加明白，为什么对亚里士多德而言，政治并不是众多职业中的一种，但是对良善生活来说却必不可少。首先，城邦的法律灌输好习惯、塑造好品质并促使我们形成公民德性。其次，公民生活使我们能够运用慎议和实践智慧的能力，否则它就会处于休眠状态。这并不是我们能在家里做到的事情。我们可以坐在场外考虑，如果我们需要做出决定的话，自己会支持什么样的政治。可是这不同于参与有意义的行动，并为整个共同体的命运承担责任。只有通过进入场地，权衡各种备选项，争论我们的理由，统治与被统治—简言之，只有成为公民，我们才能善于慎议。

亚里士多德的公民身份与我们的相比要更加崇高、更加热烈。对他而言，政治并不是变相的经济学，其目的要高于使功利最大化，或为追求个体利益提供公平的规则。与此相反，政治是我们本性的一种表达，是一个展现我们人类能力的场合，是良善生活一个必不可少的方面。

亚里士多德对奴隶制的辩护

并不是每个人都被包括在亚里士多德所赞颂的公民身份当中，妇女不是，奴隶也不是。根据亚里士多德的观点，妇女和奴隶的本性并不适合成为公民。我们现在将这种排斥看做一种明显的不公正。值得我们回忆的是，这些不公正在亚里士多德论述之后，持续了两千多年。奴隶制在美国直到1865年才被废除，妇女直到1920年才获得选举权。然而，这些不公正在历史上的持续存在，并不能为亚里士多德接受它们而开脱。

在奴隶制的情形中，亚里士多德不仅仅接受了它，而且还为它提供了一种哲学上的论证。他为奴隶制所进行的辩护值得我们检验一番，以便窥斑见豹而弄明白他的整个政治理论。有些人将亚里士多德对奴隶制的论证看做目的论思维的一个瑕疵；而有些人则将其看做这种思维的错误应用，被他那个时代的偏见所蒙蔽。

我认为亚里士多德对于奴隶制的辩护，并没有体现出一种非难其整个政治理论的瑕疵。不过，弄明白这种细致深入的主张所具有的力量，也十分重要。

对于亚里士多德而言，公正就是一种适合。分配权利也就是为了寻找社会制度的目的，是为了使人们符合那些适合于他们的、能够使他们实现自己本性的职责。给予人们其应当所得的，就意味着给予他们所应得的职务和荣誉，以及那些与他们的本性相符合的社会职责。

现代政治理论对适合这一观念感到惴惴不安。自由主义的公正理论，从康德到罗尔斯，都担心目的论的观念与自由相冲突。对他们来说，公正与适合无关，而与选择有关。权利的分配并不是使人们符合那些适合于他们本性的职责，而是为了让人们自主地选择他们的职责。

基于这种观点，目的和适合的观念是可疑的，甚至是危险的。由谁来决定什么样的职责适合我，或适合我的本性呢？如果我不能自由地为自己选择社会职责，那么就很可能会违背我的本意而强迫我服从于一种职责。因此，如果那些掌握权力的人，决定某些人在某种程度上适合于一种从属性的职责的话，那么，适合的观念便很容易滑入奴隶制。

被这种担忧所促动，自由主义的政治理论认为，社会职责应当通过选择，而非适合，来加以分配。我们应当使人们能够为自己选择职责，而不是使人们符合那些我们认为适合于他们本性的职责。以这种观点来看，奴隶制是错误的，因为它强迫人们承担那些他们并没有选择的职责。对此的解决方案就是，反对那种目的论的和适合的伦理，而支持一种选择和同意的伦理。

不过这一结论却过于草率了。亚里士多德对奴隶制所进行的辩护，并不是一种反对目的论思维的证据。与之相反，亚里士多德自己的公正理论，为批判自己在奴隶制上的看法提供了丰富的资源。实际上，他的作为符合的公正观念，比那些基于选择和自由的理论，在道德上来说更

为苛刻，并且潜在性地对现存的工作分配也更具有批判性。为了弄清楚为何如此，让我们来考察亚里士多德的论证。

对于亚里士多德而言，奴隶制要成为公正的，就必须满足两个条件：它必须是必要的；同时，它必须是自然的。亚里士多德认为，奴隶制是必要的。因为，如果公民们要花费时间在集会中慎议共同善的话，那么，就必须有人来照顾家庭杂务。城邦需要一种劳动力的划分。除非我们能够发明一些会处理各种卑贱任务的机器，否则，有些人就不得不照料生活必需品，以便他人能够自由地参与政治。

因此，亚里士多德推论说，奴隶制是必要的。不过必要性并不够。奴隶制要成为公正的，就必须也是这样一种情形—有些人出于本性就适合于担任这一职责。[264]因此，亚里士多德问道，是否“有这样一些人，对他们而言，奴隶制是更好的、公正的境况？或者其对立面也成立，即：是不是所有的奴隶制都违背本性？”[265]除非存在着这样一些人，否则政治或经济对奴隶制的需要，都不足以证明奴隶制的公正性。

亚里士多德推论说，这些人是存在的。有些人生来就是奴隶。他们区别于普通人，正如身体区别于灵魂。这些人“出于本性而为奴隶，并且对他们来说……被一个主人统治更好”。[266]

“如果一个人能够成为（正因为如此他也确实成为）他人的财产，如果他出于理性而理解了发生于他人身上的事情—唯独不理解他自身，那么这个人在本质上就是一名奴隶。”[267]

“正如有些人天生就是自由的，有些人天生就是奴隶。对于后者而言，奴隶制的境况不仅仅是有益的，而且是公正的。”[268]

亚里士多德似乎在他所提出的主张中，感觉到了一些令人质疑之处，因为他很快就减弱了语气：“不过，我们也很容易看出，那些持相反观点的人在某种程度上也是正确的。”[269]眼看着他那个时代在雅典所存在的奴隶制，亚里士多德不得不承认，这种批评也有道理。许多奴隶发觉自己是由于一个完全偶然的原因而处于这种状态的：他们以前是自由人，后来在战争中被俘。他们作为奴隶的状态与他们适合于这一职责无关。对他们而言，奴隶制不是自然的，而是坏运气的结果。借助于亚里士多德自己的标准，他们的奴隶制就是不公正的：“并不是所有的、在现实中是奴隶或自由人的人，其本性上就是奴隶或自由人。”[270]

你怎么能甄别谁适合成为一个奴隶呢？亚里士多德问道。原则上，你可能必须明白，谁（如果有的话）当奴隶的时候比较活跃，谁比较烦躁或试图逃跑。如果需要强迫的话，那么就很好地说明，我们所讨论的这个奴隶并不适合于这一职责。[271]对于亚里士多德而言，强迫标志着不公正，这并不是因为同意使所有的职责都合法化，而是因为如果需要强迫，就暗示了一种违背自然的适合。那些担任着一种符合于自己本性的职责的人，并不需要被强制。

对于自由主义的政治理论而言，奴隶制之所以不公正，是因为它是强制性的；而对于目的论理论而言，奴隶制之所以不公正，是因为它与我们的本性不一致。强制是不公正的一种症状，而非原因。我们完全能够在目的和适合的伦理中，解释奴隶制的不公正性，亚里士多德给出了某种这样做的方式（尽管不是所有的方式）。

这种目的与适合的伦理，实际上给工作场所中的公正设定了一个道德标准，后者比自由主义的选择和同意的伦理所设定的要更为苛刻。[272]让我们来考虑一种重复性的、危险的工作，例如在一个鸡肉加工厂的组装线上长时间地工作。这种形式的劳动是公正的呢，还是不公正的呢？

对于自由至上主义者而言，这个问题的答案取决于工人们是否自由地为了工资而交换自己的劳动力：如果回答是肯定的，那么这项工作就是公正的。对于罗尔斯而言，只有当这种劳动力的自由交换，发生于公平的背景条件下时，这种安排才是公正的。对于亚里士多德而言，即使是基于公平的背景条件下的同意，也不够；这项工作要是公正的，它就得符合做这项工作的那些工人的本性。有些工作没有通过这一检验，它们过于危险、重复并使人麻木，因此并不适合于人类。在这些情形当中，公正要求人们重新组织这项工作以符合我们的本性。否则，这项工作就如同奴隶制一样是不公正的。

凯西·马丁的高尔夫球车

凯西·马丁（Casey Martin）是一名职业高尔夫球手，他的一条腿有残疾。由于血液循环系统的紊乱，在比赛场地走动会给马丁造成剧痛，并有大出血和骨折的严重危险。尽管身有残疾，马丁却在这项体育中始

终有卓越表现。他上大学时曾在斯坦福的冠军队中打球，后来转为职业运动员。

马丁请求职业高尔夫球协会（PGA）允许他在联赛中使用高尔夫球车，可是PGA援引其禁止在顶级职业联赛中使用高尔夫球车的规定，而拒绝了他。马丁将这一情况上诉至法院，他认为，根据美国《残疾人法案》，只要没有“从根本上改变这一活动的本质”，[273]残疾人就有理由要求适当的调整。

一些高尔夫球场上的大腕们在本案中出庭作证。阿诺德·帕尔默（Arnold Palmer）、杰克·尼克劳斯（Jack Nicklaus）、肯·温图利（Ken Venturi）都不赞成使用球车。他们认为，在高尔夫球联赛中疲劳是一项很重要的因素，开车而不走路，会给马丁带来优势，这对其他人不公平。

案子上诉到了联邦最高法院，法官们发现自己在跟一个似乎很愚蠢的，既低于其尊严又高出其专业知识的问题作斗争：“一个在高尔夫球赛场上坐车从这一挥杆到另一挥杆的人，是不是一个真正的高尔夫球员？”[274]

实际上，这一案例引发了一个古典的亚里士多德式的公正问题：为了裁决马丁是否有权使用高尔夫球车，法庭不得不判定所讨论的这一活动的本质。在赛场上走路对高尔夫来说是必不可少呢，还是仅仅出于偶然？如果像PGA所说的那样，走路是这项运动的一个必不可少的方面，那么让马丁坐球车就会“从根本上改变这一活动的本质”。为了解决这个与权利有关的问题，该法庭不得不判定这一游戏的目的或本质。

最高法院以7：2的比例判定，马丁有权利使用高尔夫球车。约翰·保罗·斯蒂文森（John Paul Stevens）代表大多数法官撰写了判决书，分析了高尔夫的历史，并推论说，球车的使用与这一游戏的根本性特征并不矛盾。“最初，这项游戏的本质就是挥杆——以尽可能少的击球次数，用球杆使球从发球区前进至一个洞口的附近。”[275]针对那种认为走路能检验高尔夫球员的身体耐力的主张，斯蒂文森引用了一位生理学教授的证词。该教授计算了一下，走18个洞口大概只需要耗费500卡路里，“在营养上来说不超过一个麦当劳巨无霸汉堡”。[276]由于高尔夫是一种“低强度的活动，这项游戏所带来的疲劳主要是一种心理现象，其中压力和刺激是关键性的因素”。[277]该法庭推断，通过让马丁坐球车而调整他的

残疾，并不会根本性地改变这项游戏，也不会给他一种不公正的优势。

安东宁·斯科利亚（Antonin　Scalia）法官对此表示反对。在一份措辞激烈的反对意见中，他反驳了这样一种观念：法庭可以判定高尔夫运动的本质。他的意思不只是说，法官缺乏权威与能力来裁决这一问题，同时他还质疑那种暗含于最高法院的观点之中的亚里士多德式的前提，即：我们有可能推理出一项游戏的目的或本质：

> 说某物是“必不可少的”，在通常情况下也就是说它对于达到某种目的而言是必要的。但是由于“没有目的，只有娱乐”（这是游戏与生产活动的区别所在）正是一项游戏的本质，那么我们就不可能说，游戏的任何一项任意性规则是“必不可少的”。[278]

由于高尔夫的各种规则“（如同所有的游戏一样）是完全任意的”，斯卡利亚写道，所以就没有任何理由去批判那些由PGA所订立的各种规则。如果球迷们不喜欢它们，“他们可以撤销赞助”。可是没有人会说，这种或那种规则与高尔夫注定要检验的那些技能无关。

斯卡利亚的论点在几个方面是令人质疑的。首先，它贬低了运动。没有一个真正的球迷会这样谈论运动，即：把运动看做完全由任意性的规则所掌控，并且没有真正的目的和意义。如果人们真的认为，他们最喜爱的运动的规则是任意的，而不是经过策划以激励和赞颂某些令人艳羡的技能和才能，那么他们就很难关心比赛结果。而运动也就会堕落成壮观的场面，成为一种娱乐，而非欣赏的对象。

其次，我们完全有可能讨论不同规则的优劣，并质疑它们是否提升或腐蚀了游戏。这些争论一直在发生—发生于广播的访谈节目中，以及那些掌控游戏规则的人当中。让我们来考虑一下那个关于棒球比赛中指定击球员的规则的争论。有些人认为，此规则通过使最佳击球员能够击球，免去对弱投球手的残酷考验，从而提升了该游戏；而其他人则认为，此规则由于过分强调击球，并去除了复杂的策略成分，从而破坏了该游戏。每一种立场都是基于某种特定的、关于棒球到底是什么的观念：它考验什么样的技能，称赞和奖励什么样的才能和德性？因此，关于指定击球员这一规则的争论，最终是关于棒球之目的的争论—正如关于反歧视行动的争论，是关于大学之目的的争论一样。

最后，斯卡利亚通过否认高尔夫具有某种目的，而丢失了该争论体面的一面。这一持续了四年的、关于高尔夫球车的争论到底是关于什么的呢？表面上看来，它是关于公平的争论。PGA以及多位高尔夫球名将认为，允许马丁坐车会给他一种不公平的优势；而马丁则回应说，考虑到他的残疾，坐球车只是使比赛场地变平坦一些而已。

如果在这里受到威胁的只是公平，那么，有一种简单而显而易见的解决方案，即：让所有的高尔夫球员在联赛中都使用球车。如果每个人都能坐车，那么这种公平性的反驳便消失了。但是这一解决方案对于职业高尔夫球员来说是极其讨厌的事情，甚至比允许为凯西·马丁破例更加难以想象。这是为什么呢？因为这一争论较少涉及公平，更多的是关于荣誉和认可的争论—具体来说，也就是PGA和高尔夫球高手们所期望的—他们的运动被当做一种体育竞赛项目而被认可和尊重。

让我来尽可能细致地阐明这一点：高尔夫球员对于他们的运动状态过于敏感。它没有跑动和跳跃，球也是静止的。没有人质疑高尔夫是一种对技能要求较高的运动；但是，那些奖励给高尔夫球高手们的荣誉和认可，都取决于他们的运动被看做一项对体力要求很高的体育比赛。如果这项他们在其中表现卓越的运动，有人坐在车上就能玩，那么他们作为运动员的认可就会遭到质疑或降低。这就解释了为什么有些职业高尔夫球员强烈反对凯西·马丁使用球车。以下是25岁的美国高尔夫球职业联赛的老手汤姆·凯特（Tom Kite）在《纽约时报》上发表的一篇专栏文章：

> 在我看来，那些支持凯西·马丁拥有使用球车的权利的人，忽略了这样一个事实，即：我们是在谈论一项具有竞争性的比赛……我们是在谈论一种体育项目。任何认为职业高尔夫不是一项体育运动的人，都没有去过高尔夫球场或没有打过高尔夫。[279]

不管谁在关于高尔夫的本质问题上是正确的，联邦法庭这个关于凯西·马丁球车的案件，都生动地阐明了亚里士多德的公正理论。关于公正和权利的争论，经常不可避免地是关于社会制度的目的、社会制度所分配的物品以及它们所尊敬和奖励的德性的争论。尽管我们尽最大努力地使法律在这些问题上保持中立，可是如果我们不讨论良善生活的本质，就不可能说明何谓公正。

---

[241]Callie Smartt's story was reported in Sue Anne Pressley, "A 'Safety' Blitz," Washington Post, November 12, 1996, pp.A1, A8.我在这里所作的评论引自 Michael J. Sandel, "Honor and Resentment," The New Republic, December 23, 1996, p.27; reprinted in Michael J. Sandel, Public Philosophy: Essays on Morality in Politics (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2005), pp.97–100。

[242]Aristotle, The Politics, edited and translated by Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946), Book III, chap.xii [1282b].

[243]Ibid.

[244]A. A Milne, Winnie-the-Pooh (1926; New York: Dutton Children's Books, 1988), pp.5–6.

[245]Aristotle, The Politics, Book III, chap. ix [1280b].

[246]Ibid., [1280a].

[247]Ibid., [1280b].

[248]Ibid.

[249]Ibid., [1281a]; Book III, chap. xii [1282b].

[250]Ibid., Book I, chap. ii [1253a].

[251]Ibid.

[252]Ibid.

[253]Aristotle, Nicomachean Ethics, translated by David Ross (New York: Oxford University Press, 1925), Book II, chap.3 [1104b].

[254]Ibid., Book II, chap.1 [1103a].

[255]Ibid. [1103a–1103b].

[256]Ibid. [1003b].

[257]Judith Martin, "The Pursuit of Politeness," The New Republic, August 6, 1984, p.29.

[258]Aristotle, Nicomachean Ethics, Book II, chap. 2 [1104a].

[259]Ibid., Book II, chap.9 [1109a].

[260]Ibid., Book VI, chap.6 [1140b].

[261]Ibid., Book VI, chap.7 [1141b].

[262]Ibid., Book VI, chap.5 [1140b].

[263]Ibid., Book VI, chap.7 [1141b].

[264]这里我将这一具有启发性的讨论归功于伯纳德·威廉斯 (Bernard Williams), Shame and Necessity (Berkeley: University of California Press, 1993), pp.103–129。

[265]Aristotle, The Politics, Book I, chap.v [1254a].

[266]Ibid. [1254b].

[267]Ibid. [1254b].

[268]Ibid. [1255a].

[269]Ibid., Book I, chap.vi [1254b].

[270]Ibid. [1255b].

[271]Ibid., Book I, chap.iii [1253b].

[272]关于这一点的具有启发性的讨论，见Russell Muirhead, Just Work (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2004)。

[273]PGA Tour v. Martin, 532 U.S. 661 (2001).

[274]Ibid., Justice Scalia dissent, at 700.

[275]Ibid., Justice Stevens opinion, at 682.

[276]Ibid., at 687.

[277]Ibid.

[278]Ibid., Justice Scalia dissent, at 701.

[279]Tom Kite, “Keep the PGA on Foot,” New York Times, February 2, 1998.

第九章 我们彼此负有什么义务？/ 忠诚之难

开口说“对不起”并非易事，可是，代表一个民族在公共场合说抱歉却更困难。近几十年来，人们为是否应该针对历史上的不公正进行公开道歉，而进行了许多痛苦的争论。

道歉与补偿

许多为道歉感到忧虑的政治观点，都涉及在第二次世界大战中所犯下的那些历史错误。德国以向个体幸存者赔款和向以色列赔款的形式，为大屠杀做出了价值数十亿美元的补偿。[280]这些年来，德国的政治领导人都表达了歉意，并不同程度地承担了过去纳粹的责任。在1951年联邦议会上的发言中，德国总理康拉德·阿登纳（Konrad Adenauer）声称：“绝大多数的德国人都憎恨对犹太人所犯下的那些罪恶，他们并没有参与其中。”但是他也承认，“以德国人民的名义犯下了这么多让人难以启齿的罪恶，这要求道德上和物质上的赔偿。”[281] 2000年，德国总统约翰内斯·劳（Johannes Rau）在以色列的议会上发表演讲，为大屠杀表示道歉，并请求“宽恕德国人的所作所为”。[282]

日本一直不太情愿为其在战争时期所犯下的暴行道歉。在20世纪30～40年代，成千上万名韩国和其他亚洲国家的妇女和女孩，被迫进入妓院，并被日本士兵当做性奴隶而加以虐待。[283]从20世纪90年代开始，日本就面临日益高涨的国际压力，要求他们向“慰安妇”正式道歉并给予赔偿。在20世纪90年代，一个私人基金给那些受害者支付赔款，日本领导人也做出了有限的道歉。[284]但是，最近在2007年，日本首相安倍晋三（Shinzo Abe）坚持认为，日本军队并不对强迫妇女成为性奴隶负责。美国国会通过一项解决方案做出回应，要求日本政府正式承认其军队奴役慰安妇，并为此正式道歉。[285]

其他关于道歉的争论涉及历史上对原住民所作的不公之事。在澳大

利亚，近年来人们关于政府对原住民的责任争论不休。从20世纪初到70年代早期，那些混血原住民的子女被迫与他们的母亲分开，并被安置在白人收养家庭或定点营地中。（在大多数这种情况中，孩子们的母亲是原住民，而父亲是白人。）这项政策试图使孩子们融入白人社会，并加速土著文化的消亡。[286]电影《末路小狂花》（Rabbit-Proof Fence）刻画了这种政府支持的绑架。该电影讲述了这样一个故事：1931年，三个女孩从一个定点营地逃跑，踏上长达1 200英里的、返乡寻母的旅途。

1977年，一个澳大利亚的人权委员会为发生在“被偷的一代”的原住民身上的那些残忍事件提供了文件证明，并提议将每年的某一天作为全国道歉日。[287]当时的总理约翰·霍华德（John Howard）反对正式道歉，于是这一道歉问题成为澳大利亚政坛上一个容易引起争论的事件。2008年，新任总理陆克文（Kevin Rudd）对原住民发表了一份官方道歉。尽管他没有提出要对个体进行赔偿，但是他承诺，将使用多种手段来克服原住民所遭受的各种社会和经济的不便。[288]

在美国，近几十年来，关于公开道歉和补偿的争论也日益凸显。1988年，总统罗纳德·里根签署生效了一份官方致歉，向那些在第二次世界大战中被监禁在西海岸拘留营中的美国籍日本人道歉。[289]除了道歉，这项法律还向从拘留营中存活下来的每个人提供两万美元的补偿，并提供基金支持以促进美籍日本人的文化和历史发展。1993年，国会为一个更为久远的历史错误道歉—为一个世纪以前推翻独立的夏威夷王国而道歉。[290]

在美国，最严重的道歉问题与奴隶制的遗留问题有关。内战对那些获得自由的奴隶们所承诺的“四十亩地和一头骡子”从来都没有兑现过。20世纪90年代，补偿黑人的运动获得了新的关注。[291]从1989年开始，国会议员约翰·克尼尔斯（John Conyers）每年都会提议成立一个委员会，以研究对非洲裔美国人的补偿问题。[292]尽管这种补偿的想法得到了很多非洲裔美国人组织以及民权团体的支持，但是它并没有在普通公众中流行起来。[293]问卷调查显示，大多数的非洲裔美国人支持补偿，而支持补偿的白人则只有4%。[294]

尽管补偿运动可能已经中止，可是近些年却掀起了正式道歉的浪潮。2007年，曾经是最大蓄奴州的弗吉尼亚州，第一个为奴隶制而道歉。[295]许多其他的州，包括亚拉巴马州、马里兰州、北卡罗来纳

州、新泽西州以及佛罗里达州，都相继效仿。[296] 2008年，美国众议院通过一项决议，为奴隶制以及延伸至20世纪中期的歧视黑人时代（Jim Crow era）的种族隔离而道歉。[297]

国家应当为历史上的过错道歉吗？为了回答这一问题，我们需要考虑一些关于集体责任和共同体的主张的棘手问题。

对公众道歉所进行的主要辩护是—为了尊重一些人们的记忆，他们曾遭受过那种来自于政治共同体（或以政治共同体的名义所作）的不公正；为了认识到不公正对受害者及其后代的持续性影响；还为了偿还那些行不义之事的、或没有阻止不义之事的人们所犯下的过错。官方道歉作为一种政治姿态，能够有助于愈合以往的伤口，并为道德上和政治上的和解提供一个基础。补偿或其他形式的经济赔偿，可以基于同样的理由而得到辩护，它们也能有助于缓解那些不义行为对受害者及其后代的影响。

这些考虑是否足够强烈地证明一个道歉是正当的，这取决于具体情境。在某些情况中，促成公开道歉或补偿有可能弊大于利—煽动过往的仇恨，强化历史的恩怨，巩固一种受害感或产生憎恨。反对公开道歉的人经常表达出类似的担忧。如果考虑周全的话，一种道歉或补偿行为是更可能治愈一个政治共同体，还是更可能毁坏一个政治共同体呢？这是一个很复杂的政治判断。而对这一问题的答案也因具体情形而异。

我们应当弥补前辈们所犯下的罪吗？

我想集中关注另一个经常由反对为历史上的不公正道歉的人所提出的论点—原则性的、并不依赖于具体情境之偶然性的论点。该论点是：当代的人们不应当—实际上也不能—为前辈们所犯的过错道歉。[298] 毕竟，为一种不公正道歉，就是为其承担相应的责任。你不能为那些你没有做过的事情道歉，因此，你如何能够为那些在你出生之前就已经发生了的事情道歉呢？

澳大利亚前总理约翰·霍华德用这一论点来反对向原住民正式道歉："我并不认为当代的澳大利亚人，应当为前一辈人的行为正式道歉，并承担相应的责任。"[299]

在美国关于奴隶制补偿问题的争论中，也产生了类似的论点。亨利·海德（Henry Hyde）是一名共和党的国会议员，他基于以下几种理由而反对这种补偿观念："我从未拥有过奴隶，也从来没有压迫过任何人。我不知道自己还得为在我出生几代之前曾经拥有过奴隶的那些人还债。"[300]反对补偿的非洲裔美国经济学家沃尔特·威廉斯（Walter E.Williams）发表了一个类似的观点："如果政府能从圣诞老人或牙仙(11)那里获得这笔钱的话，那还可以；可是政府却不得不从公民那里获得这笔钱，并且那些对奴隶制负有责任的公民都已经驾鹤西去了。"[301]

向当今的公民征税以补偿过往的错误，这似乎会引发一个特殊的问题。但是，在那些不涉及经济补偿的、关于道歉的争论当中，也产生了同样的问题。

在道歉当中，起作用的是思想；这里受到威胁的思想是承认责任。任何人都能遣责不公正的行为，但只有那些在某种程度上牵涉这一不公正的人，才能为之道歉。道歉的批评者们正确地抓住了这里的道德风险，他们还反对这样一种观念，即：当代人在道德上能够对他们的前辈所犯下的过错负责。

2008年，当新泽西州立法委员会为道歉问题争论的时候，一名共和党的议员问道："有哪个活着的人因蓄奴而有罪，并因此能够为此道歉？"在他看来，答案很明显—没有人。"新泽西州现在的居民，即使是那些能够追溯到祖先是蓄奴者的人们，对那些他们个人并没有参与其中的不公正的行为，都不负有任何集体性的罪恶感或责任。"[302]

当美国众议院准备投票表决是否要为奴隶制和种族隔离而道歉时，一位反对这种方式的共和党人，将这种行为比做"为你的曾曾曾祖父的行为而道歉"。[303]

道德个人主义

这种对官方道歉的原则性的反对，并不容易被驳倒。它基于这样一种观念—我们只对我们自己的行为负责，而不对他人的行为，或那些我们无法掌控的事件负责。我们对自己父母、祖父母以及同胞的罪行，并没有责任。

不过这就将这一问题负面化了。这种对官方道歉的原则性的反对之所以有影响力，是因为它援引了一种强有力的、有吸引力的道德观念。我们可以将这种观念称为“道德个人主义”。这种道德个人主义的学说，并不假设人们是自私的；相反，它是一个关于“什么意味着自由”的主张。对于道德自由主义者而言，自由就意味着仅仅从属于那些我所自愿承担的责任；我所亏欠别人的任何东西，都是出于某种同意的行为—我所做出一个选择、一个承诺，或我所签订的某个协议（无论它是心照不宣的还是明确表达的）—而亏欠。

“我的责任仅局限于那些我自己所承担的”这一观念，是一个具有解放性意味的观念。它假设：作为道德主体的我们，是自由而独立的自我，不受任何先在的道德纽带的约束，能够自主地为自己选择各种目的；那唯一约束我们的道德责任的来源，并不是习俗、传统或继承状态，而是每一个个体的自由选择。

现在你能够明白，这种自由观给集体责任，或那种承担我们的祖先在历史上所做的不公正行为的道德责任的义务，留下了极少的余地。如果我对祖父做出承诺说会偿还他的债务，或为他的罪行道歉，那将会是一回事。我完成偿还的义务，将是一种建立在同意基础之上的义务，而并不是从那种跨越几代人的集体身份所产生的义务。没有这些承诺，道德个人主义者就不能明白那种为祖先的罪恶赎罪的义务。毕竟，这些罪恶是他们的，而不是我的。

如果这种道德个人主义的自由观是正确的，那么那种对官方道歉的批评之声就有可取之处，我们对祖先的过错并没有任何责任。可是，不只是道歉和集体责任处于危险的境地。这种个人主义的自由观，体现于当代政治领域中最为人熟知的诸多公正理论当中。如果这种自由观是有缺陷的—正如我所认为的—那么我们就需要重新思考我们公共生活的一些根本性特征。

正如我们所看到的，同意和自由选择的观念，不仅在当代政治领域十分突出，在现代公正理论中也非常突出。让我们来回顾一下，并弄明白各种各样的关于选择和同意的观念，是如何影响我们当代的各种假设的。

出现在我们面前的一个较早版本的、选择性的自我，来自于约翰·洛克。他认为，合法的政府必须建立在同意的基础之上。这是为什么呢？

因为我们是自由的、独立的存在，并不受制于家长式的权威或国王的神圣权利。由于我们“在本性上都是自由的、平等的和独立的，因此就没有什么能不经过当事人的同意，而使他们脱离于这种状况，并受制于另一种政治权力”。[304]

一个世纪以后，伊曼纽尔·康德提出了一种更有力的、选择性的自我。与功利主义及经验主义的哲学家们相反，康德认为，我们必须将自己看做超越于各种偏好和欲望。要成为自由的，就是要成为意志自由的；而要成为意志自由的，就是要受制于我给自己所定的法律。康德式的意志自由比同意更为苛刻。当我命令该道德法则时，我不是仅根据我的偶然性的欲望或忠诚而选择；相反，我远离于我的各种特殊的利益和情感，而作为纯粹实践理性的参与者来命令。

到了20世纪，约翰·罗尔斯沿用了康德的意志自由的自我观，并将它运用到自己的公正理论当中。和康德一样，罗尔斯注意到，我们所做出的选择经常反映出道德上的任意偶然性。例如，某个人之所以选择在一家血汗工厂工作，可能反映出他急需要钱，而不是任何意义上的自由选择。因此，如果我们希望社会成为一种自愿的安排，那么我们就不能将它建立在实际的同意之上；相反，我们应当疑问，如果我们搁置自己各种特殊的利益和优势，而在无知之幕的背后做出选择的话，我们会同意什么样的公正原则。

康德的意志自由观念和罗尔斯的在无知之幕背后的假想的契约观念，在以下这一点上是相通的：两者都将道德主体看做独立于自身的各种特殊目的和情感。在命令道德法则（如康德）或选择公正原则（如罗尔斯）的时候，我们并不带有那些使我们置身于这个社会，并使我们成为独特个体的角色和身份。

如果我们在思考公正的时候，必须从我们的各种特殊身份中抽离出来，那么就很难说，当代的德国人肩负着一种弥补大屠杀的特殊责任；也很难说这一代的美国人，肩负着纠正奴隶制和种族隔离制度之不公正的特殊责任。为什么呢？因为一旦我搁置了我作为德国人或美国人的这样一个身份，并将自己看做自由的、独立的自我，那么就没有理由说，我纠正这些历史性的不公正的责任，要比别人更大。

将人们看做自由的、独立的自我，不仅使代与代之间的集体责任问题有所不同，它还有一个影响深远的含义：以这种方式来思考道德主

体，会给我们更为一般性地思考公正问题的方式带来影响。“我们是自由选择的、独立的自我”的这一观念，支持了这样一种观念—那些界定我们各种权利的公正原则，不应当建立在任何一种特殊的道德和宗教的观念之上；相反，它们应当中立于各种不同的良善生活观。

政府应当在道德上保持中立吗？

“政府应当试图中立于良善生活的意义”这一观念，体现出一种对古代政治观念的背离。对亚里士多德而言，政治的目的并不仅仅是为了疏通经济贸易，提供共同防御，它还为了培养良好品质和塑造好公民。因此，关于公正的争论，就不可避免地是关于良善生活的争论。“在能够研究一种理想宪制的本性之前，”亚里士多德写道，“我们有必要首先决定那种最佳生活方式的本性。只要这一点是模糊的，那么理想宪制的本性就肯定也是模糊不清的。”[305]

如今，“政治就是培养德性”这一观念作为一种奇怪的，甚至是危险的观念，使很多人感到震惊。由谁来决定要包括什么样的德性呢？如果人们不同意怎么办呢？如果法律试图推进某种道德和宗教理想，这不是给不宽容和强迫开了方便之门吗？当我们想到那些试图推进德性的国家时，我们首先想到的并不是雅典式的城邦，而是过去和现在的宗教激进主义—例如对通奸者施以石刑、强迫妇女身着长袍以及对“塞勒姆女巫”的审判(12)等等。

对于康德和罗尔斯而言，基于某种良善生活观念的公正理论，无论是宗教的还是世俗的，都与自由相冲突。由于将某些人的价值观强加给他人，这些理论都没有将人们尊重为自由的、独立的、能够选择自己的意图和目的的自我。因此，这种自由选择的自我与中立型政府是一致的：正是由于我们是自由的、独立的自我，所以我们需要一个中立于各种目的的、拒绝在各种道德和宗教争论中偏袒任何一方的，并且让公民们自由选择各种价值观的权利框架。

有些人可能会反驳说，没有哪一种公正和权利理论能够在道德上保持中立。在一个层面上，有一点显然是正确的：康德和罗尔斯都不是道德相对主义者。“人们应当自由选择自己的目的”这一观念本身就是一个强有力的道德观念。不过，它并没有告诉你如何去生活，而只是要求：

无论你追求什么样的目的，你追求的方式都应该尊重他人也这样做的权利。一个中立性框架的吸引力正在于，它拒绝去肯定一种更为可取的生活方式和良善观念。

康德和罗尔斯并不否认，他们是在推进某种道德理想；他们是在与那些从某种善观念中推论出权利的公正理论作斗争。功利主义就是一种这样的理论。它认为，善就在于使快乐或福利最大化，并追问什么样的权利体系可能实现这一点。亚里士多德提出了一种截然不同的关于善的理论。它并不在于使快乐最大化，而在于实现我们的本性，发展我们独特的人类能力。亚里士多德的推理是目的论的，因为他是从一种特定的、关于人类善的观念开始推理。

这种推理模式正是康德和罗尔斯所反对的。他们认为，权利优先于善。那些将我们的义务和权利具体化的原则，不应当建立在任何特殊的关于良善生活的观念之上。康德写到了“哲学家们对道德最高原则的混淆”。古代的哲学家们犯了这样的错—“将他们的伦理研究完全投入对最高善观念的定义”，并接着使这种善成为“道德法则的决定性基础”。[306]但是，根据康德的观点，这样就本末倒置了，而且也与自由相冲突。如果我们要将自己看做意志自由的存在，那么我们就必须首先命令道德法则。只有当我们达到了那界定我们各种义务和权利的原则之后，我们才能询问，什么样的善观念能与之兼容。

罗尔斯本着对公正原则的尊敬而做出了与康德类似的论断：“当平等公民身份的各种自由，建立在目的论原则之上时，这些自由就是不可靠的。”[307]我们很容易就能明白，将权利建立在功利主义的思考之上，会怎样使权利不牢靠。如果人们尊重我的宗教自由权利的唯一理由，就是为了促进总体的善，那么，如果某一天大多数人鄙视我的宗教并想要禁止它，该怎么办？

但是，功利主义的公正理论并不是罗尔斯和康德的唯一批判目标。如果权利优先于善，那么亚里士多德思考公正的方式也是错误的。对于亚里士多德而言，推理公正就是从所讨论的事物的目的或本性来推理；要思考一种正当的政治秩序，我们就不得不从良善生活的本性来进行推理。我们只有首先弄明白最佳的生活方式，然后才能构建起一个公正的宪制。罗尔斯对此表示反对：“目的论学说的结构完全是一种误解：从一开始它们就将权利与善以错误的方式连接起来。我们不应当试图首先依靠那被独立界定的善，而规划我们的生活。”[308]

在这一争论中岌岌可危的不只是那个抽象的“我们应当怎样推理公正”的问题。这个关于权利对善的优先性的争论，最终是一个关于人类自由的意义的争论。康德和罗尔斯之所以反驳亚里士多德的目的论，是因为它似乎没有给我们留下余地以自主地选择自己的善。我们很容易弄明白，亚里士多德的理论是如何引起这种担忧的：他将公正看做人们和那些适合于他们本性的各种目的或善之间的适合。可是，我们倾向于将公正看做一种选择，而非适合。

罗尔斯认为权利优先于善的理由，反映出这样一种信念—“一个有道德的人，就是一个拥有他所选择的各种目的的主体。”[309]作为道德主体，我们并非由自己的目的所界定，而是由自己的选择能力所界定。“主要揭示我们本性的，并不是我们的各种目标”，而是那种如果我们能够抽离于自己的各种目的就会选择的权利框架。“由于自我优先于那些由它来认定的目的，因此，即使是一种主导性的目的，也必须从多种可能性中被选择出来……因此，我们应当将目的论学说所提出的权利与善之间的关系反转过来，而将权利看做先在的。”[310]

“公正应当中立于各种良善生活观念”这一观点，反映出一种人的观念，它将人看做自由选择的自我，不受任何先在的道德约束。这些观念放在一起，就是现代自由主义政治思想的特征。我这里所说的自由主义，并不是与保守主义相对的那个概念，因为这些术语被应用于美国政治争论当中。实际上，美国政治争论的显著特征之一就是，人们能够在政治领域当中，发现那种中立型政府和自由选择性的自我理想。许多关于政府和市场作用的争论，就是关于如何最好地使个体自主地追求自己目的的争论。

平等主义的自由主义者们，支持公民自由以及基本的社会和经济权利—医疗权利、教育权利、工作权利、收入保障权利，等等。他们认为，要使个体能够追求他们自己的目的，就需要政府能够保障真正自由选择所需要的那些物质条件。自罗斯福新政开始，美国福利国家的倡导者们，就很少以社会团结和相互责任的名义，而更多地以个体权利和自由选择的名义进行论证。当富兰克林·罗斯福于1935年推行社会保障制度时，他并没有表明该制度表达了公民间的相互责任；与之相反，他将它设计成一种与私人保险相类似的、由薪水供款而非一般性税收所资助的

方案。[311]　　1944年，在筹划一项美国福利国家的议程时，他称之为“经济权利法案”。富兰克林·罗斯福并没有提出一种公共性的理由，与此相反，他认为，这些权利对“真正的个体自由”而言是必不可少的，并补充道：“处于贫困境地的人，并不是自由的人。”[312]

从他们这一方来看，自由至上主义者们（在当代政治领域中，至少是在经济问题上，他们通常被称为保守主义者）也呼吁一种尊重个人选择的中立型政府。（自由至上主义哲学家罗伯特·诺齐克写道，政府必须“在其公民中间小心翼翼地……保持中立”。[313]）不过，他们不同意平等主义的自由主义者们在“这些理想需要什么样的政策”这一问题上的观点。批评福利国家而支持政府放任主义的自由至上主义者们，维护自由市场，并认为人们有权保留自己所赚的钱。巴里·戈登瓦特（Barry Goldwater）是1964年共和党总统候选人，同时也是一名自由至上主义的保守主义者，他质问道：“如果一个人的劳动果实不能任由自己支配，而是被当做共同财富的一部分，那么这个人怎么能是真正自由的呢？”[314]对于自由至上主义者们而言，一个中立型的政府需要公民自由以及严格的私有财产权制度。他们认为，福利国家并不能使个体选择自己的目的，但却为了一些人的利益而去强迫另一些人。

无论是平等主义者还是自由至上主义者，那些追求中立性的公正理论都具有一种强有力的吸引力。他们提出了这样一种希冀：政治和法律能够避免陷入那充斥于多元主义社会的、各种道德和宗教的争论之中。它们也表达了一种令人兴奋的人类自由观—它将我们看做唯一束缚我们的道德责任的创立者。

然而，尽管这种自由观具有吸引力，但它却是有缺陷的。那种试图找到能中立于各种不同良善生活观念的公正原则的期望，也是有缺陷的。

这至少是我从其中得出的结论。在与这些我置于你们面前的各种哲学争论较量之后，在关注这些争论在公共生活中的展开方式之后，我认为自由选择—即使是在平等条件下的自由选择—并不是一个公正社会的充分基础。再者，那种试图找到中立性的公正原则的尝试，在我看来也具有误导性。我们不可能总是不涉及重大的道德问题，而界定我们的各种权利和义务；即使这是可能的，它也不是值得欲求的。我将试着来解释原因。

共同体的主张

这种自由主义的自由观的薄弱之处，与它的吸引力密切相关。如果我们将自己看做自由的、独立的自我，不受任何未经我们选择的道德纽带的束缚，那么我们就不能理解很多我们通常认可甚至奖励的道德和政治义务。这包括团结和忠诚的义务、历史性的记忆和宗教信仰—也就是一些产生于塑造我们身份的、共同体的和传统的道德主张。除非我们将自己看做受约束的自我，对一些我们并不想要的道德主张开放，否则我们就很难理解我们的道德和政治经验中的这些方面。

20世纪80年代，在罗尔斯的《正义论》给美国自由主义提供了一种最详尽的哲学表达10年之后，许多批评家（我也是其中之一）依据我刚刚所表明的，对这种自由选择、无约束的自我观念提出了质疑。他们反对权利优先于善的主张，并且认为，我们不能抽离于自己的各种目标和情感而推理公正。他们作为当代自由主义的“共同体主义”的批评者而闻名于世。

大多数批评者对这一标签感到惴惴不安，因为它似乎暗示了那种相对主义的观点—公正不过是任何一个特殊的共同体所界定的那样。但是，这种担忧却提出了重要的一点：那种公共性的束缚可能具有压迫性。自由主义的自由，是作为一种对某些政治理论的纠正而发展起来的，这些政治理论将人交付给那受种姓、阶层、身份、登记、习俗、传统或继承身份等决定的命运。因此，我们怎么才能既承认共同体的道德分量，同时又给人类自由留有余地呢？如果说意志论关于人的观念过于狭隘—如果我们所有的义务都不是我们意志的产物—那么，我们又怎么能将自己看做情境的，而且是自由的呢？

讲故事的存在

阿拉斯戴尔·麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）对这一问题给出了一种强有力的回答。在其著作《追寻美德》（After Virtue）中，他说明了作为道德主体的我们达到自身意图和目的的方式。作为意志论的人格观念的一种替代物，麦金泰尔提出了一种叙述性的观念。人类是讲故事的存在，我们作为叙述性的探求者而生活着。“如果我能回答一个先在的问题—‘我自己处于什么样的故事之中？’那么，我才能回答这个问题—‘我

要做什么？'"[315]

麦金泰尔论述道，所有作为叙述者而存在的人，都有某种目的论特征。这并不意味着他们拥有一个由外在权威所设定的、固有的意图或目的。目的论与不可预测性同时共存。“像那些在叙述性的小说中的人物一样，我们不知道接下来会发生什么，可是，我们的生活依然具有一种特定的形式，这种形式自身朝着我们的将来而做出谋划。”[316]

过一种生活就是制定一种叙述性的探求，它追求某种功利或连贯性。当我们面临不同的选择道路时，我会试图弄明白，哪一条道路能最好地理解我的整个生活，理解我所关心的各种事物。道德慎议更多的是阐释我的生活故事，而并不只是运用我的意志。它涉及选择，可是这种选择源自于阐释，它并不是一种独立自主的意志行为。在任何时候，他人都可能会比我更加清楚地明白，在我眼前的各种道路中，哪一条道路更加符合我的生命轨迹。我经过考虑，可能会说，我的朋友比我更加了解自己。对道德主体的这种叙述性的长处就在于，它能够给这种可能性留有余地。

它也说明了道德慎议是如何在那种更宏大的生活故事中反思以及反思这种更宏大的生活故事本身的—我的生活是这种宏大的生活故事的一部分。正如麦金泰尔所言：“我永远也不能仅仅通过个人来寻求善和运用各种德性。”[317]我只有通过进入我自身所处的那些故事，才能理解那种对我的生活的叙述。对于麦金泰尔（以及亚里士多德）而言，道德反思的这种叙述性的、目的论的方面，与成员身份和归属感紧密相关。

> 我们都是作为某种特殊的社会身份的承担者而进入自己的各种环境。我是某人的儿子或女儿、表兄妹或叔叔；我是这个或那个城市的公民，是这个行业或那个职业的成员；我属于这个家族、那个部落或这个民族。因此，那些对我有益的，也得对担任这些角色的人同样有益。同样的，我从我的家庭、城市、部落和国家的历史中，继承了各种各样的债务、遗产、正当的期望和义务。这些构成了我生活中的特定成分和我的道德起点。这部分地给予了我自己的生活以道德独特性。[318]

麦金泰尔很乐意承认，这种叙事性的说明与道德个人主义相冲突。“从个人主义的角度而言，我是我自己选择成为的那个人。”在个人

主义者们看来，道德反思要求我搁置或抽离于我的身份和束缚："人们不能认为我对国家的所作所为，或已经做出的行为承担责任，除非我暗示性地或明确地选择去承担这样的责任。这种个人主义由现代的一些美国人所表达，他们拒绝对奴隶制给美国黑人所带来的影响承担任何责任，并扬言'我从来都没有拥有过奴隶'。"[319]（我们应当注意，麦金泰尔大约在国会议员亨利·海德反对补偿时明确地表达这一点的20年前，就已经写下了这些文字。）

麦金泰尔还提出了一个更进一步的例子："一些年轻的德国人相信，在1945年后出生就意味着，纳粹对犹太人所做的一切与他和同辈犹太人的关系，没有任何道德关联。"麦金泰尔在这种观点中看到了一种道德上的肤浅。它错误地假设："自我脱离于其社会的和历史的角色和状态。"[320]

> 它与叙述性的自我观之间的对比非常明显。因为我的生活故事总是内嵌于那些共同体的故事之中—从这些共同体中，我获得了我的身份。我生而带有一种历史；个人主义模式中的那种试图割断我自己与这种历史的尝试，就是破坏我现存的关系。[321]

麦金泰尔的叙述性的人的观念，与意志论的"作为自由选择的、无约束的自我"的人的观念形成鲜明的对比。我们在两者之间如何裁决呢？我们可能会扪心自问，哪一种更好地捕捉了道德慎议的经历，但这是一个难以抽象地回答的问题。另一种评价这两种观点的方式就是询问，哪一种为道德和政治义务提供了更有说服力的说明。我们是不是与某些未经选择的、无法追溯到某个社会契约的道德纽带紧密相关呢？

超越同意的义务

罗尔斯的回答将是否定的。在自由主义的观念当中，义务只能产生于两种方式—我们对人类负有的一些自然的责任，以及出于我们的同意而产生的自愿的责任。[322]自然的责任是普遍性的。我们作为人、作为理性的存在而负有这些责任。它们包括尊敬地对待他人的义务、做公正之事的义务、避免残忍的义务，等等。由于它们产生于一种意志自由（康德）或一种假想的社会契约（罗尔斯），因此它们并不需要同意。

没有人会说，只有当我向你承诺过不杀你，我才有义务不杀你。

与自然的义务不同，自愿的义务是特殊的，而并非普遍的，并且产生于同意。如果我已经同意去给你的房子刷漆（如为了换取工资或为了报答你曾给我的帮助），那么我就有义务这样去做。不过我并没有义务去给每个人的房子刷漆。基于自由主义的观念，我们必须尊重所有人的尊严；但是，越过这一层面，我们仅仅亏欠那些我们所同意亏欠的东西。自由主义的公正要求我们尊重人们的权利（由中立性的框架所界定的权利），而不要求我们促进他们的善。我们是否必须关心他人的善，这取决于我们是否与谁已经达成了协议去这样做。

这种观点的一个令人震惊的含义就是："严格说来，公民们一般没有政治义务。"尽管那些竞选公职的人自愿地承担一种政治义务（也就是，如果被选上的话就要为国效力），而普通公民则无须如此。正如罗尔斯所写的："我们并不清楚那必不可少的、应该履行的行为是什么，或是谁履行了它。"[323]因此，如果自由主义关于义务的论点是正确的，那么一般公民对其同胞们，就没有那种超越于普遍的、自然的不作恶之义务的特殊义务。

从叙述性的关于人的观念来看，自由主义关于义务的论证过于浅薄。它没有说明我们作为公民而对同胞所具有的特殊义务；再者，它没有捕捉到那些忠诚和责任—它们的道德力量部分地来自于这样一个事实：依靠它们而生存，与将我们理解为已然所是的特殊的人—作为这个家庭、国家或民族的成员，作为那种历史的承担者，作为这一共和国的公民—不可分割。基于这种叙述性的论证，这些身份并不是偶然的，并不是当我们慎议道德和公正时应当搁置的，它们就是我们所是的一部分，并因此正当地与我们的道德责任有关。

因此，在唯意志论的人的观念和叙述性的人的观念之间，做出裁决的一种方式就是：询问自己是否认为有第三种不能在契约论术语中得到解释的义务—称之为团结的义务或成员的义务。与自然的义务不同，团结的义务是特殊的而非普遍的；它们涉及一些我们对那些与我们共享某种历史的人—而非理性存在，所亏欠的道德责任。但是与自愿的义务不同，团结义务并不取决于同意的行为。与之相反，它们的道德力度源于道德反思的情境性的方面，源自于这样一种认知：我的生活故事暗含于他人的故事之中。

三种道德责任：

1. 自然的义务：普遍的；不需要同意
2. 自愿的义务：特殊的；需要同意
3. 团结的义务：特殊的；不需要同意

团结与归属

以下是一些团结或成员的义务的可能性事例。看看你是否认为它们具有道德分量，如果有的话，它们的道德力量是否能够用契约式的术语来加以说明。

家庭的义务

最基础性的事例就是家庭成员之间的特殊义务。假设有两个孩子快要被淹死了，而你只有时间救上来一个。一个是你自己的孩子，而另一个是陌生人的孩子。你救自己的孩子有错吗？抛硬币来决定是不是更好呢？大多数人会说，救自己孩子并没有什么错；他们也会认为，“公平要求抛硬币来决定”的想法十分怪异。在这种反应的背后是这样一种思想：父母对自己孩子的幸福，具有一种特殊的责任。有些人认为这种责任源自于同意。通过选择生育孩子，父母们便自愿地同意去特殊地照顾他们。

让我们将同意搁置一旁，而考虑孩子对父母的责任。假设有两名老人需要照顾，一位是我的母亲，而另一位是别人的母亲。大多数人会同意说，如果我能照顾两位，那将是令人称赞的；但是，我有一种特殊的照看自己母亲的责任。在这一情形当中我们不清楚，同意能否解释为何如此。我并没有选择我的父母，我甚至没有选择要拥有父母。

可能有人会争论说，我照顾自己母亲的道德责任源自于这样一个事实：她在我很小的时候照顾了我。由于她抚养了我、照顾了我，所以我有义务偿还这一好处。由于接受了她给我带来的好处，我就心照不宣地同意，当她需要的时候就去偿还她。有些人可能会发现这种关于同意和互惠的算计，过于冷漠而无法解释家庭责任。但是，假设你接受了它，你会怎样评价其父母疏忽大意或冷漠无情呢？你能说，抚养子女的好

坏，决定了子女在父母需要帮助时所负责任的多少吗？就孩子们有义务去赡养哪怕是有劣迹的父母而言，这种道德主张可能超越了互惠和同意的自由主义伦理。

法国抵抗运动

让我们从家庭转移至集体的责任。第二次世界大战时期，法国抵抗运动的成员对被纳粹占领的法国地区，发动了一系列的轰炸。尽管他们的目标是工厂和其他军事目标，可是他们并不能避免平民的伤亡。有一天，一名轰炸机飞行员接到命令后发现，他的轰炸目标是他家所在的村庄。（这个故事可能不足为信，但是它却引发了一个引人关注的道德问题。）他请求将自己排除在这次军事行动之外。他承认，轰炸这个村庄与他昨天执行的任务，对于达到解放法国的目标来说同样必要；并且他知道，如果他不执行，其他人也会执行。但是他基于这样的理由而迟疑：他不能成为那个轰炸自己家乡并可能炸死一些他的乡亲的人。他认为，即使是在一个正当的情境中，由他来执行这次轰炸，也将是一个特殊的道德错误。

你如何理解这名飞行员的看法呢？你是敬佩这种看法还是认为它是一种软弱？让我们搁置这样一个宏大的问题—在解放法国的情形中，多少平民伤亡是正当的。这名飞行员并不是在质疑这次军事行动的必要性或将要损失多少生命，他的要点在于，他不能成为那个夺去这些特殊生命的人。这名飞行员的不情愿是过分的拘谨呢，还是反映出某些具有道德重要性的东西？如果我们敬佩这名飞行员，那么肯定是因为我们在他的观点中看到他认同了自己作为村庄成员的这种受约束的身份，我们敬佩他的不情愿所反映出来的品质。

拯救埃塞俄比亚的犹太人

20世纪80年代初，埃塞俄比亚的一场饥荒迫使大约40万难民涌入邻国苏丹，他们在那里的难民营中饱受困苦。1984年，以色列政府发起了一项称为“摩西行动”（Operation Moses）的空运转移，以解救埃塞俄比亚的犹太人—亦即法拉沙人，并将他们带到以色列。[324]在阿拉伯国家对苏丹施压、要求它不要配合以色列的撤离行动之后，这项行动停止了，大约有7 000名埃塞俄比亚的犹太人获救。当时的以色列总理西蒙·佩雷斯（Shimon Peres）说道：“直到我们所有的弟兄姐妹从埃塞俄比亚

安全地回到家中，我们才会停下来。”[325]　1991年，当内战和饥荒威胁到余下的埃塞俄比亚的犹太人时，以色列执行了一次更大的空运，将1.4万名法拉沙人带到了以色列。[326]

以色列拯救埃塞俄比亚的犹太人的行为，是否是一种正当行为呢？我们很难不将这种空运看做英勇的行为。那些法拉沙人当时处于绝望的境况之中，他们希望能够回到以色列。而以色列作为一个在大屠杀之后建立的犹太人国家，它的建立就是为了给犹太人提供一个家乡。但是让我们来假设有人提出了以下这种质疑：有成千上万的埃塞俄比亚难民正遭受饥荒，假设考虑到有限的资源，以色列只能救走一小部分人，为什么它不应当抽签决定拯救哪7　000名埃塞俄比亚人呢？只空运埃塞俄比亚的犹太人，而非一般的埃塞俄比亚人，为什么这不是一种不公平的歧视呢？

如果你接受了团结和归属的义务，那么该问题的答案就是显而易见的：以色列拥有一个特殊的责任来援救埃塞俄比亚的犹太人，这超越它（以及所有国家）帮助一般难民的义务。每一个国家都有义务尊重人权，这要求它根据自己的能力，给那些在任何地方正遭受饥荒、迫害或背井离乡的人们提供帮助。这是一种能够根据康德式的理由而得到辩护的普遍义务，是我们作为人、作为人类同胞而对他人具有的义务（义务种类一）。我们这里试图裁决的问题是，国家是否具有更进一步的、特殊的义务来关心它们的人民。通过将埃塞俄比亚的犹太人称为“我们的兄弟姐妹”，这位以色列总理援引了一种为人们所熟悉的团结的隐喻。除非你接受这种观念，否则你很难解释为什么以色列不应该通过抽签来实施空运救援，你也有可能很难去维护爱国主义。

爱国主义是一种美德吗？

爱国主义是一种备受争议的道德情感。有些人将爱国看做一种不容置疑的美德，而另一些人则将它看做无知服从、沙文主义和战争的源头。我们的问题则更为特殊：公民们相互间是否具有一些义务，这些义务超越了那种对这个世界上的其他人的义务？如果是这样的话，这些义务能否仅仅基于同意而得到解释？

让–雅克·卢梭（Jean-Jacques　Rousseau）是爱国主义坚定的维护

者，他认为，这种集体的情感和身份是对我们普遍人性的必要补充。“似乎人类的情感在被延展至整个世界时，便蒸发了或变弱了；似乎鞑靼地区或日本的灾难对我们的影响，不会像欧洲人的灾难对我们的影响一样。利益和同情肯定在某种程度上受到了限制和约束而不起作用。”他认为，爱国主义是一种限制性的原则，它增强了同胞们的感情。“这是一件好事：那集中于公民同胞之间的人性，通过相互探望对方的习惯和那种使它们联合起来的利益，而呈现出新的力量。”[327]但是，如果公民同胞们被忠诚和共性绑在一起，那么这就意味着，他们相互间所亏欠的要比亏欠他人的多。

> 我们希望人们成为有德性的吗？那么，我们首先要让他们爱国。但是，如果他们的国家对他们与对外国人一样，只分配给他们那些和外国人的份额一样的东西，那么他们又怎么能爱这个国家呢？[328]

国家确实要给自己的人民比给外国人提供更多的东西。如美国公民就有资格享有多种形式的公共设施—公共教育、失业补偿、职业培训、社会保障、医疗、福利、食品券等等—而外国人则没有资格享受这些。事实上，那些反对更宽松的移民政策的人们，就是担心这些新的加入者会分享那些美国纳税人所支付的社会项目。但是，这就引发了一个问题：为什么美国的纳税人，对自己那些需要帮助的公民所负的责任，要大于他们对住在其他地方的那些需要帮助的公民所负的责任？

有些人不喜欢任何形式的公众补助，而想要按比例缩减国家福利；而另一些人则认为，我们在给发展中国家的人们提供国际援助时，应当比现在更加慷慨。但是，几乎所有的人都认识到福利与国际援助之间的区别；而且大多数人都同意，我们有一种特殊的义务来满足自己公民的需求，而这种义务并不扩展至世界上的每一个人。这种区别在道德上是可辩护的吗，还是它仅仅是一种对自己人的偏袒和偏见？国家边境的道德意义究竟是什么？如果完全从需要的角度来说，世界上近10亿每日消费不到1美元的人，比我们国家的穷人状况更糟糕。

得克萨斯州的拉雷多（Laredo）与墨西哥的华雷斯（Juarez）是两个相邻的小镇，由格兰德河（Rio Grande）隔开。一个出生于拉雷多的孩子有资格享有美国福利国家所有的社会和经济利益，并且长大后，他有权利在美国的任何一个地方找工作。而出生在河对岸的孩子则对这些

东西没有任何权利，也没有权利越过这条河。尽管这些并不是他们自己的行为结果，可是两个孩子仅仅由于出生地的缘故，而将会拥有完全不同的生活前景。

国家之间的不平等使国家共同体的理由变得非常复杂。如果所有的国家都拥有对等的财富，如果每一个人都是这个或那个国家的公民，那么，特殊照顾自己人民的那种义务就不会有问题—至少从公正的角度来看没有问题。可是，在一个贫国和富国之间差距巨大的世界当中，共同体的主张可能会与平等的主张形成张力。那反复无常的移民事件就反映出这种张力。

边境巡逻队

移民政策改革是一个政治雷区。那唯一赢得广泛的政治上支持的移民政策内容，就在于其决心巩固美国与墨西哥边境的安全，以限制非法移民的潮流。得克萨斯的县治安官最近发明了一种新颖的使用网络来帮助他们看守边境的方法。他们在那些广为人知的非法入境地区安装了摄像头，并将来自摄像头的实时录像放在一个网站上。那些想要帮助监视边境的公民们，可以在网上当“事实上的得克萨斯警官”。如果他们看到有人企图穿越边境，就给县治安官的办公室发送一份报告，有时候该办公室会在美国边境巡逻队的帮助下，采取下一步的行动。

当我在美国国家广播电台上听到这个网址时，我很好奇，想知道是什么促使那些人坐在电脑屏幕前盯着。这肯定是一个相当沉闷的工作，长时间不活动，还没有报酬。记者采访了得克萨斯州南部的一名卡车司机，他是成千上万个登录那个网站的人之一。在一天的辛苦工作之后，这个卡车司机“回到家中，将自己6英尺高、6英寸宽、250磅的身躯置于电脑面前，打开一罐红牛……然后开始保卫他的祖国”。他为什么要这么做呢？记者问道。“这给我一种优越感，”卡车司机回答道，“就像我在为执法部门和我们的国家贡献一份力量。”[329]

这可能是爱国主义的一种怪异的表达方式，但是它却引发了一个移民争论的核心问题：基于什么样的理由，国家阻止外人进入其疆域是正当的？

限制移民的最佳理由是一个集体的理由。正如迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）所写的，管理公民身份条件的能力，设定准入和排

外的这种能力，是“集体独立性的核心所在”。否则“那些共同体的特质，以及人们带着彼此间的特殊承诺和对集体生活的某种特殊情感而成立的各种协会，就不会具有历史的稳定性”。[330]

然而，对于富国而言，限制移民政策同样也是为了保护特权。许多美国人害怕，大量墨西哥人移民到美国后会对社会服务产生巨大负担，也会降低现有公民的经济利益。我们不清楚这种担心是否正当，但是，让我们为了论证而假设：开放移民政策会降低美国人的生活标准。这是限制移民的足够的理由吗？除非你认为，那些在格兰德河富裕的河岸出生的人，有资格享有他们的好运气。然而，由于出生的偶然性并不是资格的基础，所以我们很难看清，限制移民的政策如何能够以维持富裕的名义而得到辩护。

限制移民的一个更强的论证就是保护低技能的美国人的工作和工资水平，他们最容易被大量涌入的那些愿意为较少工资而工作的移民所取代。但是，这种理由将我们带回至我们正试图解决的那个问题：如果保护我们那些最脆弱的工人，就意味着不给那些来自于墨西哥的更贫穷的人们工作机会，那么我们为什么应当保护他们呢？

从帮助最不利者的角度来看，可以得出一个支持开放移民的理由。但是，即使是带有平等主义同情的人们，也不情愿接受它。[331]这种不情愿是否有一种道德基础呢？是的，但是只有当你接受以下这一点时，答案才是肯定的：由于公共生活和共同分享的历史，我们对同胞公民们的幸福肩负着一种特殊的责任。而这也依赖于我们接受那种叙述性的人格观念，根据这种人格观念，我们作为道德主体的身份与我们所居住的共同体紧密相关。正如沃尔泽所写的：“只有当爱国情感具有道德基础时，只有当集体的凝聚力促进了责任和共享的意义时，只有当既有成员又有陌生人时，政府官员才有理由特别担心自己人民的幸福……以及自己文化和政治的成就。”[332]

“购买美国货”是不公平的吗？

移民并不是美国的工作会丢失给外人的唯一途径。如今，资本和商品比人更加容易穿越国家边境，这也引发了一些关于爱国主义的道德状态的问题。让我们来考虑一下那个广为人知的口号—“购买美国货”。买福特汽车而不买丰田汽车是不是一种爱国呢？随着汽车和其他制造业的商品越来越多地通过全球供应线而生产出来，我们更难明确地知道，什

么才算做一辆美国制造的汽车。但是，让我们假设自己能够甄别出那些给美国人带来工作的商品，这是一个很好的购买它的理由吗？为什么我们应当对给美国工人—而不是日本的、印度的或中国的工人—创造工作机会更感兴趣呢？

2009年年初，美国国会通过并由奥巴马总统签署了一项7 870亿美元的经济刺激计划。该法律包括一项要求，即：由该法案资助的公共工作—如道路、桥梁、学校以及公共建设等—都要使用美国制造的钢铁。“这只是说明了，我们可能刺激我们自己经济的哪一个方面，而不是别的国家的经济。”参议员拜伦·多尔根（Byron Dorgan）是一个“购买美国货”规定的支持者[333]，他如此解释道。这一规定的反对者们害怕它会促进别的国家报复美国的商品，从而加剧经济的下滑，并最终导致美国工作的丧失。[334]但是没有人会质疑这样一种设想，即：这一刺激计划的目的，应当是为了在美国而不是在国外创造就业机会。这一设想生动地体现于一个术语当中，经济学家们开始用“渗漏”一词来描述一种危险：美国的政府支出会资助国外的工作。《商业周刊》的一则封面故事就聚焦于这一渗漏问题：“奥巴马的巨大的经济刺激会有多少渗漏至国外，而在中国、德国或墨西哥比在美国创造出更多的工作机会？”[335]

在每个地方的工人们都面临着失业时，我们能够理解美国的政策制定者们，将保护美国人的工作当做他们优先考虑的事情。但是，渗漏的言论将我们带回至爱国主义的道德状态。如果仅仅从需要的角度来看，我们很难呼吁人们去帮助那些失业的美国工人，而不是中国的失业者。但是却很少有人反对这样一种观念：美国人在面临困难的时候，他们有一种特殊的义务去帮助自己的同胞们。

我们很难从同意的角度来解释这一义务。我从来都没有同意过要帮助印第安纳州的钢铁工人或加利福尼亚州的农场工人。有些人可能会认为，我已经隐而不宣地同意了；由于我从一个国家经济所体现的相互依赖的复杂计划中受益，我就对这种经济的其他参与者负有一种互惠的义务—尽管我从来都没见过他们，尽管我实际上从来没有跟他们的大多数人交换过任何商品和服务。但是这是一种歪曲。如果我们试着去追溯当代世界中那广泛分布的经济交换的关节点时，我们就很可能会发现，我们对那些居住在半个世界之外的人非常依赖，就像我们那样依赖印第安纳州的人一样。

因此，如果你相信爱国主义具有一个道德基础，如果你相信我们对

自己同胞们的幸福具有特殊的责任，那么你就必须接受这第三种义务——那不能被归纳为一种同意的行为的团结或成员的义务。

团结是对自己人的一种偏袒吗？

当然，并不是每个人都同意，我们对自己的家庭、同事和同胞具有特殊的责任。有些人认为，所谓团结的义务实际上不过是集体自私的范例，是对自己人的一种偏袒。这种批评承认我们一般比关心他人更加关心自己的家庭、朋友和同事。但是，他们质问道："难道这种对自己人的更多关心，不是一种我们应当克服的趋势，而是以爱国主义或兄弟会的名义加以维持的、目光狭隘的、越来越封闭的趋势吗？"

不，未必如此。团结和成员的义务既向外也向内。我可能对同胞负有某些特殊的义务，其中有些源自于我所居住的那些独特的共同体；但是我可能对另一些人负有别的义务——我的共同体对这些人具有一种道德上的历史负担，就像在德国人和犹太人、美国白人与非洲裔美国人之间的关系中那样。集体性的、对历史不公正的道歉和补偿，便很好地例证了这样一种方式：团结能够为共同体——而不是我自己，产生各种道德责任。改正我的国家的过往错误，是一种确定我忠诚于它的方式。

有时候，团结能够给予我们特殊的理由来批评我们自己人或我们政府的行为。爱国主义能够产生不同的意见。让我们以两种不同的引导人们反对和抗议越南战争的理由为例。一种理由认为，这场战争是不正义的；而另一种则认为，这场战争不值得我们去打，并且与我们作为一个民族的概念相冲突。第一条理由可以为无论居住于何处的任何反对这场战争的人所用，而这第二种理由，则只能被对该战争负责的国家的公民所感受并表达出来。一个瑞典人可能会反对越南战争并认为这场战争是不正义的，但是只有美国人才会为它感到羞愧。

骄傲与羞愧这类道德情感预设了一种共享的身份。当那些在外国旅游的美国人见到美国旅客的粗鲁行为时，他们会感到尴尬，即使他们本人并不认识他们。非美国人可能认为这一行为是不体面的，但是他们却不会为它而感到尴尬。

那种对家庭成员和同胞的行为而感到骄傲和羞愧的能力，与集体责任的能力密切相关。这两种能力都要求我们将自己看做情境的自我——受

制于那些我们并没有选择的道德纽带，并暗含于那些塑造我们作为道德主体的身份的各种叙述当中。

考虑到骄傲与羞愧的伦理与集体责任的伦理之间的紧密联系，我们很困惑地发现，政治保守主义者们（如亨利·海德、约翰·霍华德以及前面提到的其他人）居然基于个人主义的理由而反对集体道歉。如果我们坚持认为，作为个体的我们，仅仅对我们所做出的选择和行为负责，那么，我们就很难为自己国家的历史和传统而感到骄傲。任何人在任何地方都会敬佩《独立宣言》、宪法、林肯的葛底斯堡演讲，以及那些在阿灵顿国家公墓中长眠的英雄们，等等。但是，爱国主义的骄傲，却需要一种穿越时间而延续的、对某个共同体的归属感。

与归属感相伴而来的是责任。如果你不愿意承担任何将自己国家的故事带入当今的责任，以及那种可能伴随着这一故事而来的各种道德负担，那么，你就不可能真正为自己的国家及其历史而感到骄傲。

忠诚能否凌驾于普遍道德原则之上？

在大多数我们所考虑的情形中，忠诚的要求似乎补充了各种自然义务或人类权利，而不是与之相冲突。因此，我们可能会认为，这些情形凸显了自由主义哲学家们很乐意承认的一点：只要我们不侵犯任何人的权利，那么我们就能通过帮助身边的那些人—如家庭成员或公民同胞—来履行那普遍的帮助他人的义务。一个家长救自己的孩子而不救他人的孩子并没有什么错，只要他在救孩子的路上不撞到陌生人的孩子。与此类似的是，一个富裕的国家，为自己的公民制定一种慷慨的国家福利也并没有什么错，只要它尊重任何一个地方的人权。只有当团结的义务导致我们侵犯一种自然义务时，它才是值得反驳的。

然而，如果那种叙述性的人的观念是对的，那么团结的义务，可能会比自由主义的论证所提出的要求更为苛刻—甚至会与自然义务相冲突。

罗伯特·李

让我们来考虑一下南部联军的指挥官罗伯特·李（Robert E.Lee）的事例。在南北战争爆发之前，李是北方联邦军队的士官。他反对南方脱

离联邦—实际上，他认为这是一种谋反。当战争逼近的时候，林肯总统任命李来领导北方军队，而李拒绝了。他认为，他对弗吉尼亚州的义务要超过他对联邦的义务，同时他也声明自己反对奴隶制。他在给儿子们的信中解释了他的决定：

> 尽管我对联邦无限忠诚，可是我还是不能下定决心举起我的双手来攻打我的亲戚、我的孩子、我的家乡……如果联邦解散了，政府瓦解了，我会回到我的本州，分享我的人民的痛苦。只有在需要保护家乡的时候，我才会拔出我的利剑。[336]

与法国抵抗运动的飞行员一样，李不能赞成那种可能要求他加害自己的亲戚、孩子和家乡的职责。但是他的忠诚要更进一步，甚至达到了这样一种程度：以自己所反对的理由而领导他的人民。

由于南部邦联的目标不仅仅是脱离联邦，还包括保护奴隶制，所以我们很难为李的选择进行辩护。但是不敬佩那种使他陷入两难境地的忠诚同样很难。可是，我们为什么应当尊敬那种对不公正目标的忠诚呢？你可能会很想知道，在这些情境中，忠诚是否应当具有道德分量。你可能会询问，为什么忠诚是一种德性，而不仅仅是一种遮蔽了我们的道德判断，并使我们难以做出正当之事的情感、感觉或强烈的感情呢？

原因是这样的：除非我们认真地将忠诚看做一种具有道德重要性的要求，否则，我们就根本不能将李的两难境界理解为一种道德上的两难。如果忠诚是一种没有真正的道德分量的情感，那么，李的困境就仅仅是道德和情感或偏见之间的冲突。不过，如果我们这样理解的话，那就误解了这里的道德利害关系。[337]

如果我们对李的困境仅仅进行心理学的解读，那么就丢失了这样一个事实：我们不仅仅同情像李这样的人物，我们还敬佩他们；不一定是因为他们所做出的选择，而是因为他们的审慎所体现出来的性格品质。我们所敬佩的是一种性情，这种性情将自己的生活环境看做一种反思性的、情境的存在，并且能够接受这种环境—受那种将我置于一种特殊生活中的历史的制约，但却能意识到它的特殊性，并因此能注意到各种不同的主张和更开阔的视野。要具有性格，就要接受自己的（有时候是相冲突的）各种束缚而生活。

兄弟的守护者一：伯格兄弟

最近一个对忠诚的道德分量的测试涉及两对兄弟间的故事：第一个是威廉和詹姆斯·“威蒂”·伯格的故事。比尔和威蒂在南波士顿安居工程中的一个有九个孩子的家庭中一起长大。比尔是一名勤勤恳恳的学生，他学习经典并在波士顿学院获得了法学学位。而他的哥哥威蒂则中学辍学，整日流荡在街头干一些偷鸡摸狗的勾当。

这两个人在各自的领域都逐渐发展壮大。威廉·伯格进入政界，成为马萨诸塞州的参议员主席（1978~1996），然后当了七年的马萨诸塞大学的校长。哥哥威蒂则因为抢劫银行而在联邦监狱中度过了一段时间，然后成为冬山帮（Winter Hill Gang）的领袖人物—冬山帮是波士顿的犯罪团伙，它从事敲诈、操控毒品交易以及其他非法行为。威蒂被指控犯有19项谋杀罪，为了免遭逮捕他在1995年潜逃。他现在仍然逍遥法外，并在美国联邦调查局的“十大通缉犯”名单中占据一席之地。[338]

尽管威廉·伯格与他的哥哥通过电话，但是他却声称自己并不知道哥哥的下落，并拒绝协助警方调查。2001年，当威廉在陪审团面前作证时，一名联邦检察官对他施压，要求他提供哥哥的消息：“让我们澄清一下，你对你哥哥的忠诚，要大于你对马萨诸塞州人民的忠诚吗？”

“我从来都没有这样想过，”伯格回答道，“但是我确实对我的哥哥有一种诚实的忠诚，我关心他……我希望自己永远都不要对那些反对他的人有所帮助……我没有义务帮助任何人去抓他。”[339]

在南波士顿的酒馆里，老主顾们对伯格的忠诚表达出一种敬佩之情。“我不怪他不告发他的哥哥，”一个居民告诉《波士顿环球报》（The Boston Globe）的记者，“兄弟就是兄弟，你会揭发你的家人吗？”[340]编委会和报纸记者们则更具批判性。一位专栏作家写道：“他放弃了阳光大道，而选择了独木桥。”[341]由于拒绝协助调查，伯格在公众的压力之下，于2003年辞去了马萨诸塞大学的校长一职，尽管他并没有由于阻碍调查而被起诉。[342]

在大多数情况下，公正之事就是帮助人们将犯罪嫌疑人绳之以法。家庭的忠诚能够凌驾于这一义务之上吗？威廉·伯格显然是这样认为的。但是，在很多年之前，另一个有着任性不羁的哥哥的人，却做出了不同的选择。

兄弟的守护者二：炸弹客

17年来，当局一直试图找到那个国内恐怖分子，他制造了导致3人死亡、23人受伤的一系列包裹炸弹案。由于他的目标包括科学家和其他学者，因此，这个让人难以捉摸的炸弹制造者以“炸弹客”著称。为了解释他行为背后的原因，该炸弹客在网上发表了一份3.5万字的反科技宣言，并做出承诺：如果《纽约时报》和《华盛顿邮报》都刊发该宣言的话（它们确实这样做了）[343]，他就停止爆炸。

46岁的社会工作者戴维·卡钦斯基（David Kaczynski）在纽约的斯克内克塔迪工作，当他读到这份宣言的时候，他发现它非常熟悉。它包含了一些听起来像他哥哥泰德的用语和观点；他的哥哥泰德54岁，是哈佛培养出来的数学家，后来成为一名隐士。泰德鄙视现代工业社会，居住在蒙大拿州一个山上的小木屋里。戴维已经有10年没有见到他了。[344]

在经历了一系列痛苦的挣扎之后，戴维于1996年告诉美国联邦调查局，他怀疑这名炸弹客是他的哥哥。联邦特工监视了泰德·卡钦斯基的小木屋并抓获了他。尽管戴维事前被告知，检察官不会判他哥哥死刑，可是他们还是判了。因为自己的告发，哥哥被判死刑，这让戴维备受煎熬。最后，检察官允许泰德·卡钦斯基服罪以换取终身监禁，不得假释。[345]

泰德·卡钦斯基在法庭上拒绝认自己的弟弟，并在他写于监狱的书稿中，将弟弟称为“另一个犹大”。[346]戴维·卡钦斯基试图重新构建他的生活，这一情节已经在他的生活中留下了难以磨灭的印记。在努力取消哥哥的死刑之后，他成为一个反死刑组织的发言人。“兄弟之间理应互相保护，”他对一个听众描述了他的两难处境，“可是我的做法，却差点儿将哥哥送上了断头台。”[347]他接受了司法部悬赏100万美元协助抓获炸弹客的奖励，但是他将大部分钱给了那些被他哥哥杀死或伤害的人。此外，他代表他的家族，为哥哥的罪行道了歉。[348]

对于威廉·伯格和戴维·卡钦斯基对待自己哥哥的两种不同方式，你作何感想呢？对于伯格而言，对家庭的忠诚要超过将罪犯绳之以法的义务；而对于卡钦斯基来说，则刚好相反。可能那位逍遥法外的哥哥是否继续造成威胁，会产生一种道德上的差异。这似乎对戴维·卡钦斯基而言非常沉重：“我想，公平地说，我感觉是被迫的。又一个人可能会死去，

而我本来能够阻止它—这种想法让我无法忍受。”[349]

无论你怎样评判他们所作的选择，你在解读他们的故事的时候，很难不得出以下的结论：只有当你承认忠诚和团结的主张，能够与其他道德主张—包括将罪犯绳之以法的义务—具有同等的分量时，他们所面临的两难境地才能被理解为道德困境。如果我们所有的义务都建立在同意或我们作为人对人所负有的普遍义务的基础之上，那么，我们就很难说明这类手足之情的困境。

公正与良善生活

迄今我们已经考量了一系列的事例，意图挑战契约论的这种观点：我们是那唯一约束我们的道德义务的创立者。这些事例有：公共道歉与补偿，为历史上不义行为所负的集体责任，家庭成员和公民同胞之间的特殊责任，对同志的忠诚，对自己村庄、社区和国家的拥护，爱国主义、对自己国家和人民的自豪感和愧疚感，兄弟般和子女般的忠诚。在这些例子中所看到的团结的主张，是我们道德和政治经验中为人们所熟知的特征。如果没有它们，我们将难以生活，或难以理解我们的生活。但是，我们同样难以用道德个人主义的语言去说明它们。它们不能被同意的伦理加以表达。这在某种程度上就是那给予这些主张以道德力量的东西。它们吸收我们的各种负担，并反映出我们作为讲故事的存在，作为情境的自我的本性。

你可能想知道，这些跟公正有什么关系呢？为了回答这一问题，让我们来回忆一下将我们引上这条道路的那个问题。我们一直在试图弄明白，我们所有的义务和责任，是不是都能够追溯到一种意志或选择的行为。我已经论证过，它们不能；团结或成员的义务可能会出于与选择无关的理由—那些与我们借以阐释自己的生活，以及所居住的共同体的叙述密切相关的理由—而要求我们。

在关于道德主体的叙述性解释和那种强调意志和同意的解释之间，到底有什么东西受到了威胁呢？其中一个岌岌可危的问题就是：你如何看待人类自由。当你在考虑那些声称要阐释团结和成员之义务的事例时，你可能会发觉自己在抵抗它们。如果你和我的许多学生一样，你可能会不喜欢或不相信这样一种观念—我们受制于各种未经自己选择的道

德纽带的束缚。这种不喜欢可能会导致你反对爱国主义、团结、集体责任等主张，或者将这些主张重新改造为源自于某种形式的同意。拒绝或改造这些主张是具有诱惑力的，因为这样做会使它们变得与一种为人们所熟知的自由观相一致。也就是这样一个观念—我们不受任何未加选择的道德纽带的束缚；要获得自由，就是要成为那唯一能约束我们的义务的创立者。

我在试着通过本书中所考虑的这些或那些事例来提出，这种自由观是有缺陷的。但是，在这里，自由并不是唯一受到威胁的东西，同样岌岌可危的是：我们如何思考公正。

让我们来回忆一下我们已经考察过的两种思考公正的方式。对于康德和罗尔斯而言，权利优先于善。那些界定我们的各种义务和权利的公正原则，应当中立于各种关于良善生活的观念。康德认为，为了达到这一道德法则，我们必须抽离于自己各种偶然的利益和目的。罗尔斯坚持认为，为了慎议公正，我们应当搁置我们各种特殊的目的、情感以及各种善观念，这是在无知之幕背后思考公正的关键。

这种思考公正的方式与亚里士多德思考公正的方式相冲突。亚里士多德认为，公正原则不能够或不应当中立于良善生活。与之相反，他坚持认为，公正宪制的目的之一就在于养成好公民、培育好品质。他认为，如果我们不慎议所分配的物品—如职务、荣誉、权利和机会—的意义，我们就不可能慎议公正。

康德和罗尔斯之所以反对亚里士多德式的思考公正的方式的一个原因在于，他们认为这没有给自由留下余地。一种试图培养好品质或肯定某种特定良善生活观念的宪制，有着将一些人的价值观强加给另一些人的危险。它也没有将人作为自由而独立的自我，能够自主地选择自己的目的而加以尊重。

如果康德和罗尔斯的这种构想自由的方式是正确的，那么他们关于公正的观点也是正确的。如果我们是自由选择的、独立的自我，不受任何先在于选择的道德纽带的束缚，那么我们就需要一个中立于各种目的的权利框架。如果自我优先于其目的，那么权利就必须优先于善。

然而，如果那种关于道德主体的叙述性的观念更有说服力，那么就值得我们重新考虑一下亚里士多德思考公正的方式。如果关于我的善的

慎议，要反映出那些与我的身份绑定在一起的共同体的善，那么，那种中立性的期望就可能是错误的。不慎议良善生活而慎议公正，是不可能的，甚至是不值得欲求的。

将关于良善生活的观念带入关于公正和权利的公众对话中—这样的前景也许更让你震惊，而不是着迷，甚至令你感到害怕。毕竟，处于像我们这样的多元社会中的人们，在关于最佳生活方式这一问题上存有分歧。自由主义政治理论的诞生，是一种试图避免政治和法律卷入各种道德和宗教纷争的尝试。康德和罗尔斯的哲学，是这一目标的最充分、最明确的表达。

不过这一目标不可能实现。我们不可能不带有那些具有争议性的道德和宗教问题，去讨论许多最热门的关于公正和权利的不同问题。在决定如何界定公民的权利和义务时，我们并不总是可能搁置各种不同的关于良善生活的观念。并且即使当这是可能的，也可能是不值得欲求的。

要求民主社会的公民们在进入公共领域时，将他们的道德和宗教信仰抛置脑后，这可能是一种保证宽容和相互尊重的途径。然而，实际上其反面却可能是真实的。一边裁定重要的公共问题，一边假装一种无法达成的中立性，是对强烈反抗和怨恨的一剂处方。缺乏实质性道德参与的政治，会产生一种贫瘠的公民生活。同时，它也容易引入狭隘的、不宽容的道德主义。宗教激进主义分子会涌进自由主义者所不敢涉足的地方。

如果我们关于公正的争论，不可避免地要使我们陷入各种实质性的道德问题，那么我们仍然要问，这些争论会如何推进。我们是否有可能在公共领域推理善，而不陷入宗教战争之中？一个道德参与更多的公共对话是什么样的？它如何区分于那种我们已经习惯了的政治争论？这些不仅仅是哲学问题，它们是任何一种振兴政治对话、更新我们公民生活的尝试的核心部分。

---

[280]Elazar Barkan, The Guilt of Nations (New York: W. W. Norton, 2000), offers a good overview of post–World War II restitutions and apologies. On German reparations to Israel and Jews, see pp.3–29 See also Howard M. Sachar, A History of Israel (London: Basil Blackwell, 1976), pp.464–470.

[281]Konrad Adenauer speech to Bundestag quoted in “History of the Claims Conference,” at the official website of the Conference on Jewish Material Claims Against Germany, at www.claimscon.org/?url=history.

[282]Johannes Rau quoted in Karin Laub, “Germany Asks Israel’s Forgiveness over Holocaust,” Associated Press, in The Independent, February 16, 2000.

[283]Barkan, The Guilt of Nations, pp.46–64 Hiroko Tabuchi, “Historians Find New Proof on Sex Slaves,” Associated Press, April 17, 2007.

[284]Barkan, The Guilt of Nations.

[285]Norimitsu Onishi, “Call by U.S. House for Sex Slavery Apology Angers Japan’s Leader,” New York Times, August 1, 2007.

[286]Barkan, The Guilt of Nations, pp.245–248; “Australia Apologizes ‘Without Qualification,’” Interview with Professor Patty O’Brien, Center for Australian and New Zealand Studies, Georgetown University, on National Public Radio, February 14, 2008.

[287]Barkan, The Guilt of Nations.

[288]Tim Johnston, “Australia Says ‘Sorry’ to Aborigines for Mistreatment,” New York Times, February 13, 2008; Misha Schubert and Sarah Smiles, “Australia Says Sorry,” The Age (Melbourne, Australia), February 13, 2008.

[289]Barkan, The Guilt of Nations, pp.30–45.

[290]Ibid., pp.216–231.

[291]Ibid., pp.283–293; Tamar Lewin, “Calls for Slavery Restitution Getting Louder,” New York Times, June 4, 2001.

[292]On RepJohn Conyers’s bill to study reparations, see www.conyers.house.gov/index.cfm?FuseAction=Issues. Home&Issue_id=06007167-19b9-b4b1-125c-df3de5ec97f8.

[293]Walter Olson, “So Long, Slavery Reparations,” Los Angeles Times, October 31, 2008, A19.

[294]Survey research by Michael Dawson, reported in Harbour Fraser Hodder, “The Price of Slavery,” Harvard Magazine, May-June 2003, pp.12–13; see also Alfred L Brophy, “The Cultural War over Reparations for Slavery,” DePaul Law Review 53 (Spring 2004): 1201–1211.

[295]Wendy Koch, “Virginia First State to Express ‘Regret’ over Slavery,” USA Today, February 26, 2007, p.5A. On slaveholding population of Virginia and other states, see Christine Vestal, “States Lead Slavery Apology Movement,” Statelineorg, April 4, 2008, at www.stateline.org/live/details/story? contentId=298236.

[296]Vestal, “States Lead Slavery Apology Movement.” See also “Apologies for Slavery,” State Legislatures, June 2008, p.6.

[297]Darryl Fears, “House Issues an Apology for Slavery,” Washington Post, July 30, 2008, p.A3; House Resolution 194: “Apologizing for the Enslavement and Racial Segregation of African-Americans,” Congressional Record House 154, no127 (July 29, 2008): 7224–7227。

[298]对此问题的一个具有洞见的分析，见 David Miller, National Responsibility and Global Justice (New York: Oxford University Press, 2008), pp.135–162。

[299]Gay Alcorn, “The Business of Saying Sorry,” Sydney Morning Herald, June 20, 2001, p.17.

[300]Henry Hyde quoted in Kevin Merida, “Did Freedom Alone Pay a Nation’s Debt?”

Washington Post, November 23, 1999.

[301]Williams quoted in Lewin, “Calls for Slavery Restitution Getting Louder.”

[302]Tom Hester, Jr., “New Jersey Weighs Apology for Slavery,” Boston Globe, January 2, 2008.

[303]Darryl Fears, “Slavery Apology: A Sincere Step or Mere Politics?” Washington Post, August 2, 2008.

[304]John Locke, Second Treatise of Government (1690), sec. 95, in John Locke, Two Treatises of Government, ed. Perter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 3rd ed., 1988).

[305]Aristotle, The Politics, Book VII, 1323a, translated by Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1946)。

[306]Immanuel Kant, Critique of Practical Reason (1788), translated by Lewis White Beck (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1956), pp.66–67.

[307]John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), sec.33, p.211.

[308]Ibid., sec. 84, p.560.

[309]Ibid., sec. 85, p.561.

[310]Ibid., sec. 84, p.560.

[311]对这一点的阐释，见Michael J Sandel, Democracy’s Discontent (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), pp.280–284; also James Holt, “The New Deal and the American Anti-Statist Tradition,” in John Braeman, Robert H Bremner, and David Brody, eds., The New Deal: The National Level (Columbus: Ohio State University Press, 1975), pp.27–49.

[312]Franklin D Roosevelt, “Message to Congress on the State of the Union,” January 11, 1944, in Public Papers and Addresses, vol 13, pp.40–42.

[313]Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (New York: Basic Books, 1974), p.33.

[314]Barry Goldwater, The Conscience of a Conservative (1960; Washington, D.C.: Regnery, Gateway edition, 1990), pp.52-53, 66–68.

[315]Alasdair MacIntyre, After Virtue (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), p.201.

[316]Ibid.

[317]Ibid., p.204.

[318]Ibid., p.204–205.

[319]Ibid., p.205.

[320]Ibid.

[321]Ibid.

[322]John Rawls, A Theory of Justice, pp.108–117.

[323]Ibid., p.114.

[324]“Airlift to Israel Is Reported Taking Thousands of Jews from Ethiopia,” New York Times, December 11, 1984; Hunter R. Clark, “Israel an Airlift to the Promised Land,” Time,

January 14, 1985.

[325]Peres quoted in Anastasia Toufexis, “Israel Stormy Skies for a Refugee Airlift,” Time, January 21, 1985.

[326]Stephen Spector, Operation Solomon: The Daring Rescue of the Ethiopian Jews (New York: Oxford University Press, 2005). See also the website of the Israel Association for Ethiopian Jews: www.iaej.org.il/pages/history.htm.

[327]Jean-Jacques Rousseau, “Discourse on Political Economy” (1755), translated by Donald A. Cress (Cambridge, Mass: Hackett Publishing), p.173.

[328]Ibid., p.174.

[329]John Burnett, “A New Way to Patrol the Texas Border: Virtually,” All Things Considered, National Public Radio, February 23, 2009. See www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=101050132.

[330]Michael Walzer, Spheres of Justice (New York: Basic Books, 1983), p62.

[331]一种深思熟虑的支持开放边境的论证，见 Joseph H. Carens, “Aliens and Citizens: The Case for Open Borders,” The Review of Politics 49 (Spring 1987).

[332]Ibid., pp.37–38.

[333]Byron Dorgan, “Spend Money on US Goods,” USA Today, February 2, 2009, p.14A.

[334]Douglas A Irwin, “If We Buy American, No One Else Will,” New York Times, February 1, 2009; Anthony Faiola, “‘Buy American’ Rider Sparks Trade Debate,” Washington Post, January 29, 2009.

[335]Michael Mandel, “Can Obama Keep New Jobs at Home?” BusinessWeek, November 25, 2008.

[336]Lee quoted in Douglas Southall Freeman, R. E. Lee (New York: Charles Scribner’s Sons, 1934), pp.443, 421.See also Morton Grodzins, The Loyal and the Disloyal (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pp.142–143.

[337]本段以及下一段引自Sandel, Democracy’s Discontent, pp.15–16.

[338]Dick Lehr, “Bulger Brothers Find Their Worlds Colliding,” Boston Globe, December 4, 2002, p.B1; Eileen McNamara, “Disloyalty to the Dead,” Boston Globe, December 4, 2002; www.fbi.gov/wanted/topten/fugitives/bulger.htm.

[339]Scot Lehigh, “Bulger Chose the Code of the Streeet,” Boston Globe, December 4, 2002, p.A19.

[340]Nicolas Zamiska, “In South Boston, Belief and Sympathy,” Boston Globe, June 20, 2003, p.A22.

[341]Lehigh, “Bulger Chose the Code of the Street.”

[342]Shelley Murphy, “No US Charges Against Bulger,” Boston Globe, April 4, 2007, p.A1.

[343]David Johnston and Janny Scott, “Prisoner of Rage: The Tortured Genius of Theodore Kaczynski,” New York Times, May 26, 1996.

[344]Ibid.

[345]David Johnston, “Judge Sentences Confessed Bomber to Four Life Terms,” New

York Times, May 5, 1998.

[346]William Glaberson, “In Book, Unabomber Pleads His Case,” New York Times, March 1, 1999.

[347]William Glaberson, “The Death Penalty as a Personal Thing,” New York Times, October 18, 2004.

[348]Matthew Purdy, “Crime, Punishment and the Brothers K,” New York Times, August 5, 2001.

[349]Johnston and Scott, “Prisoner of Rage.”

(11)牙仙（tooth fairy），又译牙齿仙女，英美童话中的人物。她会半夜在孩子的枕头下放一些钱，以作为对那些乳牙脱落的孩子们的一种补偿。—译者注

(12)塞勒姆是马萨诸塞州的一个小镇，1692年，在这里发生过一起举世瞩目的案件—塞勒姆女巫受审案。事件的起因是这样的：两个小女孩由于玩弄魔法，渐渐出现了病态反应。她们有时会盯着空旷的天空出神，剧烈地咳嗽，甚至透不过气来。有时又会双膝跪在地上，像动物一样怪叫。医生诊断她们是中了巫术。牧师于是给她们施加压力，要她们说出给她们施用巫术的人。后来，越来越多的小孩出现这种病症，整个社会都开始关注这件事。小女孩最后把tituba、sarah Good和sarah Osborne指控为女巫。后来，被控是女巫的人越来越多，由女性扩展到男性。1692年，塞勒姆进行了举世瞩目的女巫审判，25人被处死，受到牵连的还远不只这个数。而他们基本上都是无辜的。—编者注

第十章 公正与共同善

1960年9月12日，民主党总统候选人约翰·肯尼迪（John F. Kennedy）在得克萨斯州的休斯敦，发表了一篇关于宗教在政治中的作用的演讲。“宗教问题”一直纠缠于他的竞选活动当中。肯尼迪是一名天主教徒，以前从来没有天主教徒当选过总统。有些选民心里怀有一种未说出口的偏见；而另一些选民则表达了这样一种恐惧—肯尼迪可能会在公务处理上表达对梵蒂冈的感激，或者将天主教的教义强加于公共政策。[350]寄希望于消除这些恐惧，肯尼迪答应对一群新教牧师发表演讲，演讲内容为：如果他当选总统之后，他的宗教信仰将会在其总统任期内起到什么样的作用。他的回答非常简单：没有任何作用。他的宗教信仰是一个私人的问题，而与他的公共责任没有任何关系。

“我信任这样一位总统—他的宗教观是他自己的私人性事务。”肯尼迪说道，“当身为总统的我面对任何问题—例如节育、离婚、审查制度、赌博以及其他问题时，我都会根据我的良心所告诉我的那些国家利益而做出决定，而不涉及外在的宗教压力或命令。”[351]

肯尼迪并没有说，他的良心是否或怎样受到其宗教信仰的塑造。不过他似乎是在暗示说，他关于国家利益的信念，与宗教没有多少关系—这里他将宗教与“外在的压力”和“命令”联系在了一起。他想要打消新教牧师和美国公众的顾虑，他不会将自己的宗教信仰—无论它们是什么—强加给他们。

人们普遍认为这次演讲是一次政治上的成功，肯尼迪继而赢得了总统职位。伟大的总统竞选记录者西奥多·怀特（Theodore H. White），称赞这次演讲界定了“民主社会中一位现代天主教徒的个人教义”。[352]

46年之后，巴拉克·奥巴马很快被所属的党派提名为总统候选人。2006年6月28日，就“宗教在政治中的作用”这一话题，他发表了一份截然不同的演讲。他一开始便回忆了两年前在竞选美国参议员的活动中，自己处理宗教问题的方式。奥巴马的对手是一位非常尖锐的宗教保守主义者，他攻击了奥巴马对同性恋权利和堕胎权利的支持，声称奥巴马不

是一位好的基督徒，耶稣基督也不会投他的票。

“我当时的回答，后来成为自由主义在这类争论中的一般性回应。”奥巴马在回顾过去的时候说道，“我回答说，我们居住于一个多元的社会，我不能将自己的宗教观点强加于人。我是在竞选伊利诺伊州的参议员，而不是伊利诺伊州的牧师。”[353]

尽管奥巴马轻松地赢得了参议员的角逐，但现在他却认为他当时的回答是不充分的，并且“没有充分地说明，我的信仰在引导我自己的价值观和我自己的信念中所起的作用”。[354]

他接着描述了自己的基督教信仰，并为宗教与政治争论的关联而辩护。他认为，那些进步人士在政治中“抛弃宗教对话的领域”的做法是个错误。“某些进步人士对任何一种宗教暗示的不安，经常阻止我们有效地用道德术语来表达问题。”如果自由主义者们提供一种缺乏宗教内容的政治对话，那么，他们就丧失了那种数百万美国人赖以理解自己的个人道德和社会公正的意象和专用术语。[355]

宗教不只是一种引起共鸣的政治修辞。我们对某些社会问题的解决，需要道德的转化。“我们害怕变得‘说教’……这导致我们低估各种价值观和文化在一些极其紧要的社会问题中所起的作用。”奥巴马如是说。处理“贫困与种族、没有保险及失业”这类问题，需要“心灵上和思想上的改变”。[356]因此，那种坚持认为道德和宗教信念在政治和法律中不起作用的想法，是一种谬误。

> 世俗主义者要求有信仰的人在进入政治领域时，将自己的宗教置之度外；在这一点上，他们是错误的。事实上，美国历史上大多数伟大的改革家们—弗雷德里克·道格拉斯（Frederick Douglass）、亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）、威廉·詹宁斯·布赖恩（William Jennings Bryan）、多萝西·戴（Dorothy Day）、马丁·路德·金（Martin Luther King）—都不仅仅受到信念的激发，同时也反复运用宗教的语言来为自己的理由作辩护。因此，那种认为人们不应当将自己的“个人道德”注入公共政策争论之中的想法，是一种现实的荒诞。我们的法律在定义上就是一种道德的汇编，它的很多成分都是基于犹太教与基督教共有的传统。[357]

很多人都注意到了约翰·肯尼迪和巴拉克·奥巴马之间的相似之处：两

个人都是年轻有为、能言善辩、鼓舞人心的政治人物，他们的当选都标志着向一个新的领导时代的转型；并且，他们都努力召集美国人进入一个公民参与的新纪元。但是，他们在“宗教在政治中的作用”这一问题上的观点，却截然不同。

对中立性的渴望

肯尼迪将宗教看做一个私人的而非公共的事务，这不仅反映出那种解除反天主教的偏见的需要，同时还反映出一种公共哲学，这种公共哲学在20世纪六七十年代得到了充分的表达—亦即这样一种哲学：它认为政府应当中立于各种道德和宗教问题，以便每个个体都能自由地选择他自己的关于良善生活的观念。

两大主要政治党派都诉诸中立性的观念，但却是以不同的方式。一般说来，共和党人在经济政策上援引这一观念，而民主党人则将它应用于社会和文化事务。[358]共和党人基于以下理由而反对政府干预自由市场：个体应当能自由地做出自己的经济选择，并如自己所愿地花自己的钱。政府花纳税人的钱，或为了公共的目的而控制经济行为，就是在强加一种由政府认可的、并不是人人都共享的、关于共同善的观点。减税对于政府花销来说是更为可取的，因为减税使个体能够自由地为自己决定去追求什么样的目的，以及如何花自己的钱。

民主党反对“自由市场中立于各种目的”这样一种观点，而支持政府在更大程度上干预经济。然而，当论及社会和文化问题时，他们也援用那种中立性的言论。他们坚持认为，政府不应当在性行为或决定生育等领域“为道德立法”，因为这样做就是将某些人的道德和宗教观念强加于他人。政府不应当限制堕胎和同性恋的亲密行为，而应当在这些在道德上引起激烈争论的问题当中保持中立，并让个体自由选择。

1971年，约翰·罗尔斯的《正义论》为肯尼迪的演讲所透露出来的那种自由主义中立性的观念[359]，提供了一种哲学上的辩护。20世纪80年代，批判自由主义中立性的共同体主义者，对作为罗尔斯的理论基础的那种自由选择的、不受约束的自我观念提出了质疑。他们不仅为更强的共同体和团结的观念作辩护，还为一种更强健有力的、对各种道德和宗教问题的公共参与而辩护。[360]

1993年，罗尔斯出版了《政治自由主义》，它在某些方面改进了罗尔斯的理论。罗尔斯承认，在私人生活中，人们通常拥有“一些他们认为自己不会、确实不可以也不应当脱离的情感、奉献和忠诚……他们可能认为，将自己与某种宗教、哲学以及道德信念，或与某种持久的拥护与忠诚脱离开来，是不可思议的”。[361]在这种程度上，罗尔斯接受了那种构成深厚、道德上受约束的自我的可能性。但是他坚持认为，这种忠诚和拥护应当与我们作为公民的身份无关。在讨论公正和权利时，我们应当搁置自己的个人道德和宗教信念，而以一种“人的政治观念”为起点，独立于任何特殊的忠诚、情感或良善生活观念而展开讨论。[362]

为什么我不应当带上自己的道德和宗教信念，以使其对关于公正和权利的政治对话有所影响呢？为什么我们应当将自己作为公民的身份，与那种被更广泛地认可的、作为道德的人的身份区分开来呢？罗尔斯认为，我们之所以应当这样做是为了尊重那关于良善生活的“合理多元主义的事实”，后者在现代社会普遍盛行。现代民主社会中的人在道德和宗教问题上存有分歧；再者，这些分歧是合理的。“我们不能期望那些拥有全部理性能力的、有良心的人，在充分讨论之后，会得出同样的结论。”[363]

根据这一论争，支持自由主义中立性的理由源于那种在道德和宗教分歧面前，对宽容的需求。罗尔斯写道：“如果考虑周全的话，哪一种道德判断是正确的，就并不是一个政治自由主义的问题。”为了在各种不同的道德和宗教学说中保持不偏不倚，政治自由主义就不“论及那些使这些学说产生分歧的道德话题”。[364]

将我们作为公民的身份与我们的各种道德和宗教信念脱离开来的那种要求，意味着：当我们参与各种关于公正和权利的对话时，我们必须遵守自由主义公共理性的限制。不仅政府不可以接受一种特定的善观念，甚至公民们也不能将自己的道德和宗教信仰，引入关于公正和权利的公共争论之中。[365]因为，如果他们这样做，如果他们的论证盛行，那么他们在实际上就给自己的同胞们强加了一种基于某种特殊的道德和宗教学说的法律。

我们怎么能知道自己的政治争论是否满足了公共理性的要求，并恰当地被剥离了对任何道德或宗教观念的依赖呢？罗尔斯提出了一种新颖的检验方式：“为了检验自己是否遵循公共理性，我们可以询问：当我们的理由作为一种最高法院的观点而出现时，它将给我们怎样的印

象？”[366]正如罗尔斯所解释的，这是一种保证我们的论证，在自由主义公共理性所要求的那种意义上保持中立的方式：“法官们当然不能援引自己的私人道德，也不能援引一般的道德理想和道德德性。他们必须将这些看做毫不相干的东西。同样的，他们也不能援引自己或他人的各种宗教或哲学观点。”[367]当我们作为公民参与公共讨论时，我们应当注意到一种类似的约束。像最高法院的法官们一样，我们应当搁置自己的各种道德和宗教信念，并将自己局限于那些可以指望所有公民都接受的论点。

这是约翰·肯尼迪所援引的，而巴拉克·奥巴马所反对的自由主义中立性的理想。从20世纪60年代到80年代，民主党人偏向了这种中立性的理想，并在很大程度上在他们的政治对话中排除了道德和宗教的争论。以下是一些著名的例外：马丁·路德·金在提出公民权利的理由时，援引了道德和宗教的论证；反越战运动由于道德和宗教对话而充满活力；罗伯特·肯尼迪在1968年角逐民主党总统提名时，试图唤起这个国家追求那种要求更高的道德和公民理想。然而，直到20世纪70年代，自由主义者们接受了中立性和选择的言论，而将道德和宗教对话转让给了新兴的基督教右派(13)。

随着1980年罗纳德·里根的上台，基督教保守主义者在共和党的政治中成为主导性的意见。杰里·福尔韦尔（Jerry Falwell）所说的“道德的大多数”、帕特·罗伯逊（Pat Robertson）的“基督教联盟”就是旨在填充那“赤裸裸的公共空间”[368]，并与他们所认为的、美国生活中的道德放任而斗争。他们支持校园祈祷，在公共场所的宗教展示，以及对色情、堕胎和同性恋的法律限制。在他们看来，自由主义者们并不是通过逐个挑战道德判断而反对这些政策，与此相反，他们是通过主张道德和宗教判断在政治领域中毫无地位，而反对这些政策。

这种论证模式很好地满足了基督教保守主义者们，并给自由主义带来一个坏名声。在20世纪90年代和21世纪早期，自由主义者们出于自卫地论证道：他们也拥护各种“价值”，他们这里所说的“价值”是指宽容、公平以及选择的自由。（在一次令人尴尬的、引起共鸣的发言中，2004年民主党总统候选人约翰·克里在其政党大会上的提名演讲中，使用“价值”或“价值观”这类词语的次数高达32次。）但是，这些价值都与自由主义中立性以及自由主义公共理性的约束相联系。它们与那种广泛的、道德的和宗教上的渴望无关，也没有回应那种对于一个具有更高意义的

公共生活的期望。[369]

与其他民主党人不同，巴拉克·奥巴马理解这种渴望，并给予其以政治的表达。这就将他的政治，与他所处的那个时代的自由主义区别开来。他能言善辩的关键并不仅仅在于他善于用词，还在于他的政治语言注入了一种道德和宗教的维度，而这种道德和宗教的维度的旨向超越了自由主义的中立性。

> 每一天，似乎成千上万的美国人都在为日常事务而奔波—送孩子上学、开车上班、飞去参加一个工作会议、逛街购物、努力减肥—现在他们开始意识到自己缺失了某些东西。他们判断出自己的工作、财产、消遣、十足的忙碌，其实并不够。他们想要一种目的感，一种关于自己生活的叙述性的角度……如果我们真的想与那些处于自己地位的人对话—以一种与他们自己的各种希望和价值观相关联的方式，去交流我们的各种希望和价值观—那么，作为先进者的我们，就不能抛弃宗教对话的领域。[370]

奥巴马主张，先进者们应当接受一种更加宽泛的、对信仰友好的公共理性。这反映出一种正确的政治本能；它同样也是一种好的政治哲学。那种试图将关于公正与权利的论证与关于良善生活的论证脱离开来的做法，是错误的，其错误原因有两种：第一，我们并不总是可能不解决实质性的道德问题，而裁决公正与权利的问题；第二，即使这是可能的，它也不是值得欲求的。

关于堕胎与干细胞的争论

让我们来考虑两个人们所熟悉的，如果不在基础性的道德和宗教争论中表明立场就无法得到解决的政治问题—堕胎与胚胎干细胞研究。有些人认为，我们应当禁止堕胎，因为它涉及夺去一个无辜的人类生命；而其他人则不同意这样做，理由是法律不应当在“人类生命源于何时”这一道德和宗教争论中表明立场。他们认为，由于发育中胎儿的道德状态，是一个充满争议的道德和宗教问题，因此政府应当中立于这一问题，并允许妇女们自主决定是否堕胎。

第二种立场反映出那种为人所熟知的，关于堕胎权利的自由主义的

论点。它主张，在解决堕胎问题时，要基于中立性和自由选择，而不介入该道德和宗教争论。不过这种论点赞同者寥寥。因为，如果发育中的胎儿在道德上等同于一个孩子，那么堕胎在道德上就等同于杀婴。因而很少有人会坚持认为，政府应当让父母们自己决定是否去杀死自己的孩子。因此在堕胎争论中主张妇女有权选择是否堕胎的立场，就并不真正地中立于那基础性的道德和宗教问题；它暗自基于这样一种假设：天主教关于胎儿的道德状态的教义—它从怀孕那一刻起就是一个人—是错误的。

接受这种假设并不是为禁止堕胎而论证，这只是承认，中立性和选择的自由并不是肯定堕胎权利的充分基础。那些维护妇女自主地选择是否终止妊娠的权利的人，应当介入这样的争论—发育中的胎儿等同于一个人，并试图说明为什么这一观点是不对的。认为法律应当中立于道德和宗教问题并不够，允许堕胎的理由与禁止堕胎的理由同样不能中立。两种立场都预设了某种对基础性的、道德和宗教争论的回答。

关于干细胞研究的争论也是如此。那些禁止胚胎干细胞研究的人认为，无论其医学前景是什么，那些涉及毁灭人类胚胎的研究，在道德上都是不容许的。许多持有这种观点的人都认为，人格开始于怀孕；因此，即使是毁灭一个早期的胚胎，在道德上也等同于杀死一个孩子。

胚胎干细胞研究的支持者们通过指出这一研究所可能带来的医学益处，包括可能治疗或治愈糖尿病、帕金森症以及脊髓损伤等，而做出回应。他们认为，科学不应当受到宗教或意识形态干预的制约；人们不应当允许那些持有宗教性反对意见的人，将他们自己的观点通过那可能禁止有前景的科学研究的法律，而强加于人。

然而，正如关于堕胎的争论一样，人也不可能不在“何时可以算做一个人”的这一道德和宗教争论中表明立场，而得出允许胚胎干细胞研究的理由。如果早期的胚胎在道德上等同于一个人，那么那些反对胚胎干细胞研究的人可能就是有道理的；即使是有很好前景的医学研究，也不能为肢解一个人而辩护。很少有人会说，从一个五岁的孩子身上获取器官以促进挽救生命的研究，应当是合法的。因此，那种允许胚胎干细胞研究的理由，在“何时可以算做一个人”这一道德与宗教争论中也不是中立的。它预设了一种对这个争论的回应—在胚胎干细胞过程中被毁坏的、着床前的细胞，还并不是一个人。[371]

我们不可能不在基础性的道德和宗教问题上表明立场而解决堕胎和胚胎干细胞研究的合法性问题。在这两种情形中，中立是不可能的，因为这里的问题在于所讨论的行为是否涉及夺去一个人的生命。当然，大多数道德和宗教的争论并不涉及生死问题，因此，自由主义中立性的铁杆拥护者们可能会回应说：堕胎和干细胞研究是特殊情况；除非是那些危及人类定义的情况，否则我们就能不在道德和宗教争论中表明立场而解决各种关于公正与权利的争论。

同性婚姻

但是，这也是不对的。让我们来考虑一下关于同性婚姻的争论。你能够不涉及那些关于婚姻的目的以及同性恋的道德状态的争论，而判断出国家是否应当认可同性婚姻吗？有些人说可以，并基于自由主义的、不加评判的理由而为同性婚姻辩护：无论一个人本人是支持还是反对男女同性恋的关系，个体都应当能自由地选择自己的婚姻伴侣：允许异性结婚而不允许同性结婚，就是对男同性恋者和女同性恋者的歧视，并否认了他们在法律面前的平等。

如果这一理由是政府认可同性婚姻的一个充足的基础，那么这一问题就能够在自由主义公共理性的范畴内得到解决，而无须求助于各种有争议性的，关于婚姻的目的及其所尊敬的善的观念。但是，我们也不能基于不加评判的理由，而做出那种支持同性婚姻的理由。这取决于一种特定的观念：婚姻的目的—婚姻的意图或意义。并且，正如亚里士多德所提醒我们的，要讨论一项社会制度的目的，就要讨论它所尊敬和奖励的各种德性。关于同性婚姻的争论，在本质上就是这样一个争论—男女同性恋的结合，是否值得拥有在我们这个社会中由政府认可的那些婚姻所具有的荣誉和认可。因此，那种基础性的道德问题是不可避免的。

要弄明白为什么这样，我们就要记住：一个国家在婚姻问题上可以有三项可能的政策，而并非只有两项。它可以沿用传统的政策，而只认可一个男人和一个女人之间的婚姻；或者它可以像许多国家已经做的那样，以认可一个男人与一个女人之间婚姻的同样方式，来认可同性婚姻；或者它可以拒绝认可任何形式的婚姻，而将这一职责留给私人性的组织。

我们可以将这三项政策总结如下：

1. 只认可一个男人与一个女人之间的婚姻。
2. 认可同性婚姻和异性婚姻。
3. 不认可任何形式的婚姻，而将这一职责留给私人性的组织。

除了婚姻法，国家还可以对那些居住在一起的未婚夫妇，采用那些准予法律保护、继承权、医院探视权和孩子监护安排的公民联姻法或同居法，并进入一种法律的安排。很多州已经给男女同性恋提供了这种安排。2003年，马萨诸塞州经过州最高法院裁定，成为第一个赋予同性婚姻以合法性认可的州。2008年，加利福尼亚州的最高法院也裁定：支持同性婚姻的权利。但数月之后，大多数选民在一次自发的全州范围内的投票表决中，推翻了该项决定。2009年，佛蒙特州成为第一个通过立法而非司法裁决，而使同性婚姻合法化的州。[372]

第三项政策完全是假想的，至少在美国是这样。至今没有哪一个州宣布放弃将认可婚姻当做一项政府职能。但是这项政策却值得我们研究，因为它能为支持或反对同性婚姻的论证提供线索。

第三项政策是对婚姻争论的理想的自由至上主义解决方式。它并不废除婚姻，但是它确实废除了将婚姻作为一项政府认可的制度。我们最好称之为婚姻与政治制度的分离。[373]政教分离就意味着除去一座官方的教堂（而同时允许教堂独立于国家而存在），与此类似，使婚姻与政治制度分离，就意味着不再将认可婚姻作为一种官方职能。

这一观点的创立者是迈克尔·金斯利（Michael Kinsley）。同性婚姻的支持者抱怨说，将婚姻限制为异性婚姻就是一种歧视；而反对者则主张，如果政府认可同性婚姻，那么这就超越了对同性恋的宽容而接受了它，并给它贴上了“一枚政府同意的标签”。金斯利写道，对此的解决方式就是“终止政府认可婚姻的制度”，“将婚姻私人化”。[374]让人们以自己喜欢的方式结婚，而不带有政府的认可或干涉。

> 让教堂和其他宗教机构继续提供婚姻仪式。如果百货公司和赌场愿意的话，让它们也介入这种行为……让夫妇们以任何自己所选择的方式来庆祝他们的结合，并允许他们在任何自己想要的时刻认为自己结婚了……是的，如果三个人想结婚、或一个人想与自己结

婚，并且有其他人想要举行一个仪式并宣布他们结婚了，那么，就让他们去做吧。[375]

“如果婚姻完全是一件私人性的事务，”金斯利推理道，“那么，所有的关于同性恋婚姻的争论都将成为毫不相干的。同性婚姻不会得到政府的官方认可，异性婚姻也不会得到。”金斯利提议，同居法可以解决那些在人们同居和共同抚养孩子的过程中，所产生的各种经济、保险、抚养孩子以及继承等问题。他实际上提议，要用公民联姻来取代所有的政府认可的、同性的或异性的婚姻。[376]

从自由主义中立性的角度而言，金斯利的提议具有一种明显的、超越于其他两种标准的备选项（政策一和政策二）的优势：它不要求法官或公民参与关于婚姻目的以及同性恋道德的各种道德的和宗教的争论中来。由于政府不再将婚姻的荣誉性的名称授予任何家庭联合体，因而公民们就得以避免介入关于婚姻目的以及男女同性恋们是否能够实现这一目的的争论当中。

相对而言，同性婚姻的争论双方都很少有人接受这种将婚姻与政治制度分离的提议。但是它却说明了现存争论当中的、那种受到威胁的东西；它也帮助我们弄明白，为什么同性婚姻的支持者和反对者们，都必须苦于应付那些基础性的、道德的和宗教的争论，后者与婚姻目的以及定义婚姻的各种善有关。这两种标准的立场，都不能在自由主义公共理性的范畴内得到辩护。

当然，那些基于这样的理由—同性婚姻认可罪恶、不尊重婚姻的真正意义—而反对同性婚姻的人，并不会因为自己正在提出一种道德或宗教的主张而感到羞愧。可是，那些维护同性婚姻权利的人，却经常试图将自己的理由建立在中立的基础之上，并避免对婚姻的道德意义做出评判。那种企图为同性婚姻找到一种不加评判的理由的尝试，在很大程度上利用了不歧视和自由选择的观念；但是，这些观念本身并不能为同性婚姻的权利而辩护。要弄明白这是为什么，就让我们来考虑一下马萨诸塞州最高法院大法官玛格丽特·马歇尔（Margaret　Marshall）在审理“古德里奇诉公共卫生部”这桩同性婚姻案时，所写出的经过深思熟虑的、略有不同的观点。[377]

马歇尔以认识到这一主题所引发的深层次的道德和宗教分歧为开

始，并暗示该法庭不会在这场争论中表明立场：

> 许多人都持有根深蒂固的宗教、道德和伦理信念，认为婚姻应当局限于一个男人和一个女人的结合，同性恋行为是不道德的。许多人持有同样强烈的宗教、道德和伦理信念，认为同性情侣有资格结婚，同性恋者应当得到与异性恋者毫无差别的对待。这两种观点都没有回答那摆在我们面前的问题。“我们的责任是界定全体人们的自由，而不是强制执行我们自己的道德规范。”[378]

似乎是为了避免卷入关于同性恋的各种道德和宗教争论，马歇尔用自由主义的术语，在法庭面前描述了这一道德问题—她把它当做一种意志自由和选择自由的问题。她写道，将同性情侣排除在婚姻之外，与“尊重个体的意志自由和法律面前人人平等”不一致。[379]如果政府可以“阻止个体自由地选择一个人，与之分享一种排外性的承诺”，那种“选择是否结婚以及与谁结婚”的自由就将是空洞的。[380]马歇尔坚持认为，这一问题并不涉及选择的道德价值，而是个体做出选择的权利—也即，原告们“与他们所选择的伴侣结婚”的权利。[381]

但是，意志自由与自由选择并不足以为同性婚姻的权利作辩护。如果政府真的在所有自愿的亲密关系的道德价值问题上保持中立，那么，政府就没有理由将婚姻限制在两个人之间；经过同意的一夫多妻制或一妻多夫制，同样也是合格的。事实上，如果政府真的想保持中立，并尊重个体所愿意做出的任何选择，那么，它就不得不接受迈克尔·金斯利的提议，脱离于认可任何婚姻的这一事务。

在同性婚姻的争论中，真正的问题并不在于选择的自由，而在于同性结合是否值得共同体的尊敬和认可—他们是否实现了婚姻这项社会制度的目的。用亚里士多德的话来说，这一问题在于职务和荣誉的正当分配，它是一种社会认可。

尽管马萨诸塞州的法庭强调选择的自由，可是它并没有打算去敞开一夫多妻或一妻多夫的婚姻方式；它并没有质疑这样一种观念：政府可以给予某些亲密联合，而不是其他亲密联合以社会认可。该法庭也没有号召废除婚姻，或将婚姻与政治制度分离。

与之相反，大法官马歇尔的观点却将婚姻称赞为“我们这个共同体中最有益的、最珍贵的制度之一”。[382]它认为，消除政府认可的婚姻“将

会取消我们社会中的一项极为重要的组织原则”。[383]

马歇尔并不呼吁废除政府认可的婚姻，与之相反，她呼吁扩展婚姻的传统定义，以囊括那些同性伴侣。在这样做的时候，她已经站立于自由主义中立性的范畴之外，而肯定同性联合的道德价值，并提出了一种被恰当地构想的、与婚姻目的相关的观点。她注意到，婚姻不仅仅是两个互相愿意的成人之间的一种私人性安排，而是一种公共认可和同意的形式。“在其真正意义上，在每一个公民的婚姻当中都有三个参与者：两个愿意的配偶，外加一个同意的政府。”[384]婚姻的特征带来了它的荣誉性的一面：“公民的婚姻，是对另一个人的一种深层次的个人承诺；同时也是一种对相互关系、友情、性行为、忠诚和家庭这类理想高度的公共庆祝。”[385]

如果婚姻是一项表示敬意的制度，那么它尊敬什么样的德性呢？询问这个问题，实际上就是在询问，婚姻作为一项社会制度的意图或目的。许多反对同性婚姻的人主张，婚姻的首要目的是繁衍后代。根据这种论点，由于同性婚姻不能繁衍自己的后代，所以他们没有结婚的权利。可以说，他们缺乏相应的德性。

这种目的论的论证路线，是反对同性婚姻的核心理由，玛格丽特也直截了当地采用了它。她并没有假装在婚姻的目的问题上保持中立，而提供了一种相反的阐释。她坚持认为，婚姻的本质并不是繁衍后代，而是两个伴侣之间—无论他们是同性恋还是异性恋—一种排外性的、充满爱意的承诺。

现在，你可能会问，我们怎么可能在各种不同的、关于婚姻的目的或本质的说明中做出裁决呢？我们有可能理性地讨论那些在道德上具有争议的社会制度—如婚姻—的意义和目的吗？或者，这是否仅仅是各种赤裸裸的断言之间的碰撞呢—有些人说它与生育有关，而另一些人则说它与充满爱意的承诺有关—而且没有途径能够说明一种比另一种更加合理？

马歇尔的观点很好地阐释了这类论证是如何展开的。首先，她反驳了这样一种主张—婚姻的首要目的是生育。她通过说明，正如当前由政府所实施和管理的，婚姻并不要求生育能力，而反驳了以上观点。那些申请结婚证的异性恋夫妇，并没有被询问“他们通过性交而孕育孩子的能力或意图。生育能力并不是婚姻的条件，也不是离婚的原因。那些从来

没有圆房，也不打算圆房的人们，可能是结婚并维持婚姻的。那些行将就木之人也可以结婚”。“或许大多数已婚夫妇都有共同的孩子（通过辅助手段的或不通过非辅助手段），”马歇尔总结道，“可是，公民婚姻的必要条件是婚姻伴侣相互间那种排外性的、永久的承诺，而非生养孩子。”[386]

因此，马歇尔的部分理由，是对现存婚姻目的和本质的一种阐释。当我们面对各种不同的、关于一项社会行为的阐释—作为生育的婚姻与作为排外性的、永久承诺的婚姻—时，我们如何能决定哪一种更为合理呢？一种途径就是询问，哪一种说明在总体上更好地理解了现存的婚姻法。另一种途径就是询问，哪一种对婚姻的阐释，颂扬了各种值得尊敬的德性。什么才算做婚姻的目的，这部分地取决于，我们认为婚姻应当赞颂和肯定什么样的品质。这就使得我们无法避免那种基础性的道德和宗教的争论：男女同性恋关系的道德状态是什么？

马歇尔在这一问题上并没有保持中立。她认为，同性关系与异性关系一样值得我们尊重。将婚姻限制在异性恋者之间，就“在那种破坏性的固有看法上贴上了一枚官方同意的标签，这种固有看法认为：同性婚姻在本性上是不稳定的，比异性关系低级，因而不值得尊重”。[387]

因此，当我们仔细研究同性婚姻的案例时，我们就会发现，它不能基于那些非歧视的、自由选择的观念之上。为了决定谁有资格结婚，我们就不得不考虑婚姻的目的及其所尊敬的各种德性。而这就将我们带到了一个具有争议性的道德境地，在这里，我们不能在那些不同的、关于良善生活的观念之中保持中立。

公正与良善生活

迄今为止，我们已经探索了三种公正进路：第一种认为公正意味着使功利或福利最大化—为了最大多数人的最大幸福。第二种认为公正意味着尊重人们选择的自由—或者是人们在自由市场中所做出的实际选择（如自由至上主义者们的观点），或者是人们在平等的原初状态中，所可能做出的假想的选择（如平等主义者的观点）。第三种进路认为，公正涉及培养德性和推理共同善。正如你们所料，我支持第三种理论进路。现在让我来试着说明原因。

功利主义的进路有两个缺陷：第一，它使公正和权利成为一种算计，而非原则；第二，由于将所有的人类善都纳入一个单一的、整齐划一的价值衡量标准，它对所有的人类善等量齐观，并没有考虑它们之间质的区别。

那种基于自由的理论，解决了第一个问题而遗留下了第二个。他们认真看待权利，并坚持认为公正不仅仅是一种算计。尽管他们内部在“哪些权利应当超越功利主义的考量”这一问题上存在分歧，但他们一致认为，某些权利是根本性的，而必须得到尊重。然而，在将一些权利划分为值得尊重的之后，他们接受人们现有的各种偏好。他们并不要求我们质问或怀疑我们带进公共生活里的那些偏好和欲望。根据这些理论，我们所追求的那些目的的道德价值、我们所过的生活的含义和意义以及我们所共享的共同生活的质量与品质，都存在于公正领域之外。

在我看来，这是错误的。我们不可能仅仅通过使功利最大化，或保障选择的自由，就形成一个公正的社会。为了形成一个公正的社会，我们不得不共同推理良善生活的意义，不得不创造一种公共文化以容纳那些不可避免地要产生的各种分歧。

如果我们能够找到一种原则或程序，这种原则或程序能够一劳永逸地证明任何产生于它的有关收入、权利以及机会的分配原则，那将是非常吸引人的。这一原则—如果我们能够找到的话—将能够使我们避免那些由关于良善生活的讨论而必定会引起的混乱与争论。

然而，这些争论是无法避免的。公正不可避免地具有判断性。无论我们所争论的是政府救助、紫心勋章、代孕母亲、同性婚姻、反歧视政策、军事服务、首席执行官的工资，还是使用高尔夫代步车的权利等等，公正问题都跟不同的关于荣誉和德性、自豪和认可的观念绑定在一起。公正不仅包括正当地分配事物，它还涉及正确地评价事物。

共同善的政治

如果一个公正的社会涉及对良善生活的共同推理，那么，我们仍然需要询问：什么样的政治话语能够如此指引我们？对这一问题，我并没有一个完备的答案，不过我能提出一些例证性的说明。首先是一种观察：如今，我们的大多数政治争论，都是围绕着福利与自由—例如增加

经济收益和尊重人权。对很多人来说，在政治领域谈论德性，会让他们联想到宗教保守主义者们在教导人们如何生活。然而，这并非德性观念和共同善能够表征政治的唯一途径。问题在于：我们很难构想出一种政治，它认真对待道德和精神性问题，并将这些问题应用于广泛的经济与公民关怀，而不仅仅是性和堕胎等问题。

在我的一生之中，我所听到的在这方面最有希望的言论，来自于1968年罗伯特·肯尼迪在角逐民主党总统候选人时所发表的言论。对他而言，公正不仅仅包括国内生产总值的数量和分配，它还包括更高的道德目的。1968年3月18日，肯尼迪在堪萨斯大学发表演讲，他提到了越南战争、美国城市暴乱、民族不平等以及他在密西西比和阿帕拉契等地区所看到的极度贫困。接着他从这些具体的公正问题转移开来，声称美国人已经开始珍惜错误的东西。肯尼迪说道："即使我们努力消除物质匮乏，我们也还面临另一种更加艰巨的任务，那就是要面对满意度的匮乏……这让我们所有的人都异常苦恼。"美国人让自己"仅仅限于算计物品"。[388]

> 目前我们一年的国民生产总值超过8 000亿美元。然而它包括空气污染和香烟广告，包括清理高速公路车祸的救护费用。它包括我们用来锁门窗和那些关押撬锁罪犯的监狱的专用锁，它包括对红木的毁坏和在动乱中损失的那些自然奇迹，它包括凝固汽油弹和核弹头、警用装甲车以镇压城市暴乱，它还包括……那些为了向我们的孩子销售玩具而美化暴力的电视节目。我们的国民生产总值并没有考虑到孩子们的健康，以及他们的教育质量或他们玩耍的乐趣；它也不包含诗歌之美和我们婚姻的力量、公共争论的智慧以及公共官员的正直。它既不衡量我们的敏锐，也不衡量我们的勇气；既不衡量我们的智慧，也不衡量我们的学识；既不衡量我们的怜悯之情，也不衡量我们对国家的忠诚。简言之，除了那些使生活富有意义的事物以外，它衡量一切。此外，它能告诉我们有关美国的一切，却不能告诉我们，为什么我们因为自己是美国人而感到骄傲。[389]

当你聆听肯尼迪的此次演讲，或阅读这一段文字的时候，你可能会说，他对当时的自满情绪以及物质迷恋所进行的道德批判，与他认为贫困、越南战争以及民族歧视是不公正的观点相脱离。然而，他认为这两者是相互关联的。肯尼迪认为，要扭转这些不公正之事，我们有必要质疑身边所看到的那种自满的生活方式。他毫不犹豫地加以评判，并且，

他在激发美国人的国家自豪感的同时，也诉诸一种共同体感。

在此次演讲之后不到三个月，肯尼迪遇刺。我们现在只能猜测，如果他还活着的话，他所暗示的那种道德共鸣的政治是否已经实现。

40年之后，在2008年的总统竞选中，巴拉克·奥巴马同样触及了美国人对那种具有更高目的的公共生活的渴望，并阐明了一种具有道德和精神希冀的政治。然而，我们需要拭目以待的是：应付经济危机和大萧条的需要，是否会妨碍他将那在竞选中所表达出来的道德和公民主旨转变成一种共同善的政治？

一种新型的共同善的政治会是什么样的呢？以下是一些可能性的主题：

1. 公民身份、牺牲与服务

如果一个公正的社会需要一种较强的共同体感，那么它就必须找到一种方式，来培育公民关心全局以及为共同善作奉献。它不能对公民们带进公共生活里的那些态度、倾向以及各种“心灵习惯”漠不关心，而必须找到一种方式来反对那些将良善生活观念完全私人化的做法，并培育公民德性。

传统中，公立学校一直是公民教育的据点。对某几代人来说，军队是另外一个。我这里主要讨论的不是关于公民美德的具体教导，而是那些实际的、通常又是无意的公民教育；当那些来自于不同经济阶层、宗教背景和民族共同体的年轻人来到共同的制度之中的时候，就会产生这种公民教育。

当公立学校处于劣势，而且只有一小部分美国人服兵役的时候，便产生了一个严重的问题，即：像我们这样一个辽阔而又迥然不同的民主社会，此时如何能够期望培养出一个公正社会所需要的团结以及相互之间的责任感？这个问题，至少在某种程度上又重新体现于我们当今的政治话语之中。

在2008年的总统竞选中，巴拉克·奥巴马注意到，2001年的“9·11”恐怖袭击事件，激发了美国人的爱国主义和自豪感，以及一种新的为国效力的意愿。他批评乔治·W·布什没有号召美国人进行某种形式的共同牺牲。他说道：“他号召我们去购物，而非服务于国家；我们有史

以来第一次在战争时期对美国富人减税，而没有被号召着去共同牺牲。”[390]

奥巴马提议学生们用100个小时的公共服务来换取大学学费资助，并以此鼓励他们为国效力。当他在国内巡回演讲的时候，他这样告诫年轻人：“你投资给美国，美国也投资给你。”事实证明，他这个建议成为最受欢迎的一个，2009年4月，他签署了一项法律以扩展“美国志愿队”这一公共服务项目，并给那些在社区当志愿者的学生提供大学费用。然而，尽管奥巴马为国效力的号召引起了共鸣，但更为激进的、强制为国服务的提议仍然没有被提上政治议程。

2. 市场的道德局限

我们这个时代的一个最让人吃惊的趋势，就是市场的扩张和以市场为导向的推理方式，进入那些传统上是由非市场的规范所统领的生活领域。例如，我们在前面几章探讨过，当国家雇人来服兵役，以及把对囚犯的审讯承包给商人或私人承包商的时候，或者当父母将怀孕和生育孩子承包给发展中国家那些获得报酬的妇女的时候，或者人们在公开市场上买卖肾器官的时候—所产生的那些道德问题。还有很多别的事例：我们应当给那些就读于不太好的学校，却在标准化考试中取得好成绩的学生们提供经济报酬吗？我们应当给那些提高了学生们考试成绩的老师发放奖金吗？各州应当雇用那些营利性的监狱工厂来安置它们的囚犯吗？国家应当接受芝加哥大学的一位经济学家的提议，将每个公民身份标价为10万美元而加以出售，并以此来简化其移民政策吗？[391]

这些问题不仅仅关乎功利和同意，它们还涉及评价那些重要的社会行为—如服兵役、生育孩子、教导与学习、惩罚罪犯、批准新公民等—的正确方式。由于市场化的社会行为，可能会腐蚀或破坏那些界定它们的规范，因此我们需要拷问，我们想要保护哪些非市场的规范不受市场的侵蚀呢？这个问题，需要公众讨论各种不同的、评价各种善的正确方式。市场是组织生产活动的有用工具，然而，除非我们想让市场改写那些支配社会制度的规范，否则我们就需要公开讨论市场的道德限制。

3. 不平等、团结与公民德性

近几十年来，美国的贫富差距急剧扩大，已经达到了自20世纪30年代以来从未有过的最高水平。然而，不平等问题并没有作为一个政治事

件而凸显出来。即使巴拉克·奥巴马在2008年温和地提议要使个人所得税降到20世纪90年代的水平时，共和党的反对者们也称他为企图扩展财富的社会主义者。

当代政治领域中对于不平等问题少有关注，然而这并不说明政治哲学家们对此问题也缺乏关注。自20世纪70年代以来，“如何正当分配收入和财富”这一问题，就一直是政治哲学领域的争论热点。然而，哲学家们倾向于将这一问题置于功利或同意的框架之内，这使得他们忽视了以下这一点：反对不平等的理由，很有可能获得一种政治上的关注，并最接近于道德和公民复兴这一谋划的核心。

有些哲学家从功利的角度主张向富人征税以帮助穷人。他们推测，如果从一个富人那里拿走100美元赠给一个穷人，这只会极其轻微地减少这个富人的快乐，而极大地增加那个穷人的快乐。约翰·罗尔斯也赞成再分配，但是他是基于一种假想的同意。他认为，如果我们在一种平等的原初状态中，设想一个假想的社会契约，那么，每个人都会同意一种支持某种形式的再分配的原则。

然而，我们还有第三种更为重要的理由，来为美国生活中日渐增长的不平等而感到担忧：贫富之间的过大差距会破坏民主性的公民身份所需要的团结。其原因如下：随着不平等的逐步加深，富人和穷人的生活会进一步分离。富人们将孩子送往私立学校（或者是在富裕郊区的公立学校），而将城市里的公立学校留给那些没有其他选择的家庭的孩子。类似的趋势导致了那些由于其他公共制度和设施的特权而产生的分离。[392]私人健身俱乐部代替了市政娱乐中心和游泳馆；高档住宅区雇用私人保安，因而较少地依赖于公共警察的保护；人们所拥有的第二辆或第三辆车，消除了人们对公共交通工具的依赖；如此等等，不一而足。富人脱离于公共场所和公共服务，而将这些留给那些消费不起其他事物的人们。

这一点有两个不良后果，一个是财政上的，而另一个是公民方面的。第一，由于那些不再使用这些公共服务的人们不太愿意纳税以维持它们，因此这些公共服务会衰落。第二，诸如学校、公园、操场以及社区中心这样的公共机构，不再是来自社会不同阶层的公民们相互邂逅的场所。那些曾经聚集公众、并充当公民美德教育的非正式学校这一角色的场所，变得越来越少，相互之间的距离也越来越远。公共领域的虚空，使得我们很难培养团结和共同体感，而这些正是民主公民社会所依

赖的基础。

因此，除了对功利和同意的影响之外，不平等还能够腐蚀公民美德。那些迷恋市场的保守主义者们，以及关心再分配的自由主义者们，都忽视了这一损失。

如果公共领域的侵蚀是个问题，那么，我们如何解决这一问题呢？一种共同善的政治，会将公民社会基础设施的重建，作为其首要目标之一。它将向富人征税来重建公共机构和公共服务，以使得富人和穷人都想要利用它们，而不是为了扩充私人消费的机会而关注再分配。

我们的上一辈人在政府公路项目上进行了大量的投资，这给美国人带来了前所未有的个人流动性和自由，但同时也带来了对私家车的依赖、市郊的扩张、环境的破坏以及腐蚀共同体的生活方式。我们这一代人可以投资于那种在结果上平等并有利于公民复兴的基础设施建设，如：富人和穷人都想把孩子送进去的公立学校，可靠到足以吸引高收入上班一族的公共交通系统，公共健康医疗所、操场、公园、娱乐中心、图书馆和博物馆等能够（至少是理想地）将人们吸引至封闭的社区之外，而进入一种共享的民主公民社会的公共场所。

如果我们集中关注不平等的公民性后果及其逆转方式，那么，那些关于收入分配的争论，就不会找到政治上的影响力；这也有助于凸显分配公正与共同善之间的关系。

4. 一种道德参与的政治

有些人认为，公众参与讨论有关良善生活的问题，就是一种公民违法，是一次超越自由主义公共理性之界线的历程。我们通常认为，政治和法律不应当陷入各种道德和宗教争论，因为这样会导致压迫和不宽容。这是一种合理的担忧。多元社会中的公民对于道德和宗教问题确实存在分歧。正如我所论证的，即使政府不可能中立于这些分歧，我们是否也有可能基于相互尊重而引导政治呢？

在我看来，答案是肯定的。不过我们需要这样一个公民社会，它比我们现在所适应的这个社会更有活力、参与性更强。近几十年来，我们开始认为，尊重我们同胞们的各种道德和宗教信念就意味着忽视它们（至少是为了政治的目的），不打扰它们，如果可能的话就在公共生活

中不涉及它们。然而，这种回避的立场会导致一种似是而非的尊重。它经常意味着压制，而非避免道德分歧。而这能够引发人们激烈的反对和怨恨，它也能够导致一种贫瘠的公共话语，后者从一个新闻周期转至下一个周期，并充斥着各种丑闻、耸人听闻的消息以及日常琐事。

一种对于道德分歧的更加有力的公共参与，能够为相互尊重提供一种更强而非更弱的基础。我们应当更加直接地关注同胞们所带入公共社会的各种道德和宗教信念—有时质疑并反对之，有时聆听并学习之，而不是加以避免。我们并不能保证，关于棘手道德问题的公共慎议，在任何情形中都会达成共识—或欣赏他人的道德和宗教观点。我们对一种道德和宗教信念的深入了解，却总是有可能使得我们更不喜欢它。然而，我们只有等尝试之后才能知道答案。

与回避的政治相比较，道德参与的政治不仅仅是一种更加激动人心的理想，它也为一个公正社会提供了一种更有希望的基础。

---

[350]Theodore H White, The Making of the President 1960 (New York: Atheneum Publishers, 1961), pp.295–298.

[351]约翰·肯尼迪于1960年9月12日在得克萨斯州休斯敦发表的《致休斯敦市区部长协会》的演讲，见at www.jfk.library.org/Historical+Resources/Archives/Reference+Desk/Speeches/JFK/JFK+Pre-Pres/1960/Address+of+Senator+John+F+Kennedy+to+the+Greater+Houston+Ministerial+Association.htm.

[352]White, The Making of the President 1960, p.298.

[353]Barack Obama, “Call to Renewal Keynote Address,” Washington, DC, June 28, 2006, at www.barackobama.com/2006/06/28/call_to_renewal_keynote_address.php.

[354]Ibid.

[355]Ibid.

[356]Ibid.

[357]Ibid.

[358]对这一主题的阐释见Michael J Sandel, Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), pp.278–285.

[359]John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971).

[360]Alasdair MacIntyre, After Virtue (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1981); Michael J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982); Michael Walzer, Spheres of Justice (New York: Basic Books, 1983); Charles Taylor, “The Nature and Scope of Distributive Justice,” in Charles Taylor, Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers, vol.2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press), p.289.

[361]John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), p.31.

[362]Ibid., pp.29–31.

[363]Ibid., pp.58.

[364]Ibid., pp.xx,xxviii.

[365]Ibid., pp.215.

[366]Ibid., pp.254.

[367]Ibid., pp.236.

[368]这一短语源于Richard John Neuhaus, The Naked Public Square (Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1984).

[369]See Michael J. Sandel, Public Philosophy: Essays on Morality in Politics (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005), pp.2–3.

[370]Obama, "Call to Renewal Keynote Address."

[371]我在一本书里着手讨论了胚胎的道德状态问题，见Michael J. Sandel, The Case Against Perfection (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), pp.102–128.

[372]康涅狄格州和艾奥瓦州，分别于2008年和2009年经州最高法院的裁决，使同性婚姻合法化。

[373]See Tamara Metz, "Why We Should Disestablish Marriage," in Mary Lyndon Shanley, Just Marriage (New York: Oxford University Press, 2004), pp.99–108。

[374]Michael Kinsley, "Abolish Marriage," Washington Post, July 3, 2003, p.A23.

[375]Ibid.

[376]Ibid.

[377]Hillary Goodridge vs. Department of Public Health, Supreme Judicial Court of Massachusetts, 440 Mass. 309 (2003).

[378]Ibid., p.312.该法庭意见中的那句"我们的责任是界定全体人们的自由，而不是强制执行我们自己的道德规范"，引自Lawrence v. Texas, 539 U.S. 558 (2003)，美国最高法院的该决定，推翻了得克萨斯州的一项禁止同性行为的法律；而劳伦斯（Lawrence）的观点，反过来又从这里引用了这句话，见Planned Parenthood v. Casey, 505 U.S. 833 (1992)，这是美国最高法院处理堕胎权时的裁决。

[379]Ibid.

[380]Ibid., p.329.

[381]Ibid., p.320.

[382]Ibid., p.313.

[383]Ibid., p.342.

[384]Ibid., p.321.

[385]Ibid., p.322.

[386]Ibid., p.331.

[387]Ibid., p.333.

[388]Robert F. Kennedy, “Remarks at the University of Kansas,”March 18, 1968, at www.jfklibrary.org/Historical＋Resources/Archives/Reference＋Desk/Speeches/RFK/RFKSpeech68Mar18UKansas.htm.

[389]Ibid.

[390]Barack Obama, “A New Era of Service,”University of Colorado, Colorado Springs, July 2, 2008, in Rocky Mountain News, July 2, 2008.

[391]Gary Becker, “Sell the Right to Immigrate,”The Becker-Posner Blog, February 21, 2005, at www.becker-posner-blog.com/archives/2005/02/sell_the_right.html.

[392]See Robert B. Reich, The Work of Nations (New York: Alfred A Knopf, 1991), pp.249–315.

(13)基督教右派大多数是犹太基督徒或基督教犹太复国主义者。自20世纪70年代以来，“基督教新右派”的出现，在美国社会政治、家庭与女权、宗教信仰等领域产生了重要影响。—译者注

后记

这本书其实源于一门课程。近30年来，我一直有幸给哈佛大学的本科生们教授政治哲学，其中很多年我都在教一门名为“公正”的课程。该课程让学生们了解了一些关于公正的哲学著作，并参与讨论了一些当代法律上的和政治上的争论，这些争论引发了各种哲学问题。

政治哲学是一门论辩性的科目，“公正”这一课程的部分乐趣就在于：学生们开始反驳—反驳那些哲学家们，反驳其他同学，甚至反驳我的观点。因此，我首先要感谢这么多年来参加“公正”这一课程的几千名本科生。我希望，这本书的精神体现出了他们对公正问题的积极参与。我也感激那些帮助我教授这门课的几百名研究生以及法学院的学生们。他们在每周例会上所提出的那些深刻尖锐的问题，不仅使我时刻保持警觉，同时也让我更加深刻地理解了我们带给学生们的那些哲学主题。

无论主题是否一样，写一本书与教一门课都是完全不同的。因此，一开始在写这本书的时候，在很多方面都让我绞尽脑汁。我感谢哈佛法学院的暑期研修班，它在我的写作过程中给了我很大的帮助；感谢纽约卡内基公司的“卡内基学者项目”，它支持了我关于“市场的道德局限”的研究；我尤其感谢瓦坦·格雷戈里安（Vartan Gregorian）、帕特里夏·罗森菲尔德（Patricia Rosenfield）、希瑟·麦凯（Heather McKay）对我的友善、耐心和帮助。这本书中关于市场和道德的那部分内容，是一个项目的开始，而到现在我还没有完成这个项目。

我受益于法勒–斯特劳斯–吉鲁（Farrar，Straus and Giroux）的一个杰出的工作小组。自始至终，乔纳森·加拉西（Jonathan Galassi）、保罗·伊利（Paul Elie）、杰夫·索约（Jeff Seroy）、劳雷尔·库克（Laurel Cook）以及我的文稿代理人埃丝特·纽伯格（Esther Newberg），都是一些让我觉得合作很愉快的人。他们对书的热爱、对做书的热爱，鼓舞了他们所做的一切，并给作者提供便利。我深深地感谢他们的帮助。

我的两个儿子亚当（Adam）和阿伦（Aaron），从他们能拿起汤匙

的那时起，就已经开始在餐桌上讨论各种与公正有关的争论了。他们对道德的认真劲儿、聪明劲儿以及热情劲儿，一直都具有挑战性，并使问题更加丰富，同时也让我觉得关注他们的讨论是一种乐趣。当我们感到疑惑的时候，我们都转向基库（Kiku）—我们道德和精神上的试金石，我的灵魂伴侣。我将此书献给她，带着我无尽的爱意。

Table of Contents

封面
扉页
版权页
目录
第一章 做正当之事
第二章 最大幸福原则 / 功利主义
第三章 我们拥有自身吗？ / 自由至上主义
第四章 雇佣帮助 / 市场与道德
第五章 重要的是动机 / 伊曼纽尔·康德
第六章 平等的理由 / 约翰·罗尔斯
第七章 反歧视政策之争
第八章 谁应得什么？ / 亚里士多德
第九章 我们彼此负有什么义务？ / 忠诚之难
第十章 公正与共同善
后记